

VASILE TUDOR CREȚU
EXISTENTA CA ÎNTEMEIERE
PERSPECTIVĂ ETNOLOGICĂ
EDITURA FĂCU Timâșoora, 1988

*35065V

CONCEPTUL DE CULTURĂ.
CULTURA TRADIȚIONALĂ
DIN PERSPECTIVA ETNOLOGIEI

1.1. CULTURA ȘI VALORILE EI PRELIMINARII

Dintre Jtgațe-ensurue posibjyie... ale conceptului.de cultură, așa câini apar ele conturate în demersurile etnologice și antropologice contemporane, predominant ramine – după părerea noastră, celieferitor-la „funcția modelatoare și integratoare &

fenomenelor culturale) Fiind, prin excelență, un domeniu de manifesăare-romului, cultura a contribuit hotărâtor la propulsarea ontologică a acestuia din naturalitate și haotic în normalitate și socialitajgd Căci, prin intermediul valorilor spirituale, intrividul – ca ființă istorică – accede spre semnificațiile existenței, spre idealurile și rosturile ei, subordonându-și comportamentul modelelor etice impuse comunitar și validate axiologic. Da, este adevărat, omul, prin însușirea conștientă a inihrpi-ți Tlrtr pftfjfnbnâaie. se naște a doua oară, devine. vlăstar asimilat grupului omenesc în sânul căruia s-a ivit și urmează slRșf „desfășoare viața. Elvi-crește nu numai biofizilogic, ci și psihomoral, i căpătând progresiv identitate umană și etnică. Să nereum intim, în acest context, de una din ideile directe ale antropologiei culturale actuale conform căreia omul nu se naște uman, ci devine așa în procesul de conviețuire socială și socializare, datorită întemeierii sale ca ființă gânditoare și producătoare de valori.

Așadar, „trecerea în stadiul OM a fost condiționată nu numai de caracteristici ale mediului abiotic și biotic, ci și de caracteristici ale vieții de grup (...) Starea de grup este condiția reproducerii nu numai a alcătuirii trupești ci și a alcătuirii, funcționării și evoluției psihice. Formarea capacității omului de a gândi și de a comunica sunt de neimaginat în cazul în care copilul, „puiul” de om, nu evoluează în interiorul unui grup uman” 2.

Au devenit clasice, în etnologie, exemplele adunate și comentate de Lucian Malson³ privitoare la copiii care, prin natura împrejurărilor,

au crescut într-o totală izolare de omenesc, în „societatea” animalelor pădurii, preluând, după un timp, integral comportamentul acestora și pierzând pentru totdeauna șansa comunicării cu semenii. Prin urmare, suntem obligați să admitem că natura umană solicită, pentru dezvoltarea ei fenomenală, un cadru social adecvat.

Altfel, libșiiăjie ” condițiile necesare, emblema omenescului se anulează. „Natura umană t-observă Johri Dewey – nu este îâpâimui rând o constituție Ipiologică, nicio structură înnăscută a psihicului, ci înainte de toate o capacitate de creare a culturii, apărând în timpul instituirii valorilor culturale, a idealurilor morale și a instituțiilor sociale, fiind deci ansamblul caracteris –ticilor care deosebesc pe om de animal” 4.

În altă ordine de idei, sunt evidente mărcile unificatoare ale general-umanului în toate produsele artistice create, de-a lungul timpului, la scară planetară, de către om. Eaostl încorporate în aceste valori, simboluri arhetipale autentificând o experiență istențială L și socială parțialașemănătoare. e aspirații și idealuri comune, dublafe-3 e stări afective cărăcxeristice psihologiei omului de pretutindeni, precum bucuria și tristețea, nădejdea și teama, dezgustul și mânia, anxietatea. Chiar dacă, în fața unei situații asemănătoare, oamenii unor colectivități etnice reacționează diferit, în consens cu ethos-ul propriei culturi „Faptul că literatura greacă este mereu actuală și trezește ecou în toatu timpurile, că operele literaturii japoneze își află mulți cititori în Europa; că miturilejfiijlej

Qcaanieijânt întelese și-i mpresionează profund pgJLocuitorii altor continentedemonstrează că toate aceste valori vorbesc despre năzuințele, sentimentele, scopurile și conflictele veșnic vii care apar la indivizi și la colectivități din toate timpurile și locurile” 5. Să reținem, deci, că problematica cuprinzătoare a „naturii umane” intră, prin fondul său ideatic, în sfera de interes a mai multor discipline precum filosofia, antropologia, etnologia și lingvistica. Piniisja. jtat-tic4 = djfce l prep incidența-factorilor Jbiologici) ci, în aceeași măsură, dacă nu P l hi b d mult chiar, sub cea a determinațiilor sociale. Căci, cum lesne se poate deduce, constantele spiritului uman, dimpreună cu „universalile” creațiilor lui succesive, indiferent de spațiul și timpul în care s-au plămădit, atestă existența unui set specific de facultăți și disponibilități psiho-intelectuale, caracteristice numai clasei hominidelor, un comportament unitar al acestora în fața realității

înconjurătoare. Sub jrap ori majterial, HSE –ecțiyele

Iomportamentalb se bazează plâun dezvoltai, Jar sub raport spiritual pe inteligență și geniul creator aTTimului, cu implicatele lui ontologice: orizontul dezmărginit lumii concrete și orizontul necunoscutului” 6.

de celelalte antropoide a fost marcată, pe de-o parte-dejrocesul îndelung al yertica] arii \$I, imgliciiJ3 lăilyf5 rir-re-uliysi opera-ÎOT –cețuiaJ precum și de activitatea cotidiană tehnica încredințată mâinii. Cum va demonstra André Leroi-Gourhan, eliberarea mâinii, manevrarea unor unelte și libertatea de locomoție au contribuit hotărâtor la apariția lui homo sapiens, care a determinat în consecință atât dezvoltarea neuro-psihică, cât și îmbogățirea rețelelor de comunicare inter-umană. Construirea codurilor simbolice a transmutat orrmlinștire Jd-rrțyi-reajțiăteriei înjnjurătoare, T cfe Tementelor cosmice, spre interpretarea acestora.

Viziunea marxistă asupra”. naturii umane” întregește perspectiva antropologică, arătând că sintagma „natură umană” trebuie întotdeauna raportată la conceptul de natură în general. Omul real aparține naturii prin corporalitate, dar depășește natura prin existența sa umană, prin acțiunile sale și prin condiția de ființă socială producătoare de bunuri și unelte. Toate produi sale muncii omenеști sunt, prin urmare, realizări ale creierului uman, create de mintea și mâna omului prin forța obiectivă astfel a cunoașterii8. Tocmai de aceea procesul antrpp ogenezei-ajbst, însoțit și succedat de cristalizarea uqor comportamentecare au obligat omul să devină o ființă funciarmente socială, un komo socius dominat de rețeaua de relații comunitare. tereasocială o modelare culturală a individului, cu 6-Insușire conștientă4 a valorilor etice create de-a lungul existenței sale istorice de colectivitatea în care s-a născut.

Să ne reamintim că la greci cuvântul „paideia”, în accepția sa aristotelică, acoperea parțial același înțeles de naștere socială deoarece, cum subliniază Athanase Joja: „paideia se raportează atât la logos cât și la ethos, căci educația cuprinde atât formarea și îmbogățirea inteligenței cât și atitudinea etică” 9. În cultura latină, „se pare că Cicero a folosit cel dintâi cuvântul cultură în sensul în care îl folosim și noi astăzi, derivându-l din verbul colere, care însemna a cultiva păminiul” 10. Analogic, ideea lui Cicero s-ar putea rezuma astfel: cultura este o lucrare nu numai asupra naturii, ci o intervenție a

comunității și asupra spiritului uman („cultura animi”), pentru că spiritul a simțit mereu nevoia ordonării logice a vieții și a relațiilor omului cu sine și cu lumea exterioară.

Din perspectivă antropologică, așadar, semantica „culturii?

tâlrâen Tsocial complex-feâdeplină-conformitate cu normele ethos-uâuțâomun Tfar. Tmina seama de principalele dimensiuni etico-sociale ale conceptului, antropologii americani Alfred Kroeber și Clyde Kluckho Kluckbohn consideră că fenomenul culturii „constă din modele implicite și explicite ale comportării și pentru comportare, acumulate și transmise prin simboluri, incluzând și realizările lor în unelte. Miezul știtial jal – Culturii constă din idei trad. iti Qnale, apărute și ș

din yalorne ce Ți se atribuiej Tiâstemele de cultură pot fi considerate, pe de o parte „cârpfoause ale acțiunii și, pe de altă parte, ca elemente ce condiționează acțiunea viitoare””.

Deschizând tot din orientarea de factură antropologică, Eduard Sapir este de părere că, atunci cnd-oiOJiârriidsexa.ro: Menaaticăja concerjtujji de cultură, suntem obligați să ținem seajia de reesejișimldomman (5 alecorporând moduri de viață instituționalizate convunitar), cel intelectual (sintetizând activitatea gnoseologică și praxiologică a individului și grupului social din care face parte), cel psihoJogic (implicând atitudinile psihice și mentale ale Q omeneshi determinate istoric) 12.

Astfel, pentru orice cultură de tip tradițional, hotărâtor rămâne, jn-analiza structurjjiși-șiansul prim, ce Telno Zogz (deoarece7 cum bine se cunoaște, în acest context cultura funcționează esențialmente paradigmatic, oferind omului soluții validate comunitar pentru toate momentele marcate ceremonial ori cotidiene.

Performându-se ca act spiritual numai în spațiul socialului, cultura, prin subiectul ei făuritor, semnifică o intervenție conștientă a acestuia în fenomenalitatea lumii. Prin cultură, omul a încercat să se pună în acord cu legile naturii, iar, pe de altă parte, să-și subordoneze natura, determinând-o să-i fie favorabilă. Milenii de-a rândul, ființa umană s-a străduit să transforme haosul în cosmos, dezordinea în ordine, naturalul în cultural.

Demnă de rețimiție-i sifirrnajia etnologului francez Claudă Levi-5 trăussi (prezenta atât! „n-lucrarea-Crfndirea sălbatică, cât și în Antropologia structurală) conform căreia trecerea omului natural spre

omul cultural s-a petrec? f cânc Tăetele și faptelei Tilăiiărniri au primit amprenta Tiolăștientizănmjmorcomunitatea și semenii ei au trăit revelația gradelor de rudenie, prin punerea sub interdicție a incestului, socotit drept act aberant, entropie, care degrada armonia necesară vieții. /Conștiința de sine și conștiința dependenței de valorile comunității care l-a născut au ajutat omul să depășească momentele dramatice, să înțeleagă logic și rațional sensurile și devenirea vieții.

Nuanțând ideea de mai sus, putem spune că desprinderea omului de natură echivalează cu o intervenție a lui ca ființă gânditoare asupra naturii inițial ostile. Detașarea a presupus mai multe etape de ontologizare a ființei precum cea animistă (emul aplicând atributele însuflețirii, ale omenescului fenomenelor naturii exterioare) și cosmomorfică (prin intermediul căreia comportamentul uman nu săvârșea o ruptură integrală față de „legile” desfășurării fenomenelor cosmice, ci, dimpotrivă, încerca să le încorporeze sensurile, punându-se în acord cu ritmurile naturalului).

Legăția rjrimă a umanității a fost, da fapt. dialogul fas-fjnarțt—7] națnrg-Jpgi [p-pi} Așa s-au ivit magia și comportamentele rituale, pentru că toate practicile magice au încercat. s5 realizeze o adecr-gre între om și mediu), prin luarea în posesie a legilor naturii, rințeleasă ca un ansamblu de pfactici, /magial a îndeplinit în cadrul culturilor străvechi funcția dea JjggtrimwtojXLăcar” Huzia stăpânirii. / realului, a lumii fenocum-vă-bbserva Bronisław Malinowski, omul a recurs la magie ori de câte ori șansa și întâmplările vieții nu au putut fi perfect controlate de cunoaștei-e 13.

Succesiv, a intervenitjmtologia + ca (e [jjurn va afirma filosoful T3 âawfg-Feuerbach, va marca jDjjrnaibițiativă a jărnud-rijpoiicauzalitatea-f-Mojnenelăej-eastă inițiativă

I f

— Șpjrpâj Tii s-a manifestat prin logosi (cunoaștere rațională, științifică), i-l; il Fi)” j

Descoperind obârșii și cauze ale fenomenelor, omul nu a străbătut doar un traseu cognitiv, ci și unul ontologic. CMiturile.) cu statut de narațiuni sacrale, cum le-a definit Mircea Eliade în lucrarea Aspecte ale mitu Ziu, (lindeplineau inițial mai multe funcții, printre care dominante au rămas cea ontologică, gnoseologică și psihologică!

Rezumând cele spuse, am putea conchide asupra câtorva

aspecte ale conceptului de cultură. Domeniul ei trebuie înțeles drept ansamblul fenomenelor sociale, care, contribuind hotărâtor la întemeierea spirituală a omului, s«circumscrie axiologic ethos-ului comunitar. Privită în procesualitatea constituirii ei ca fenomen, cultura se caracterizează printr-o complexă gamă de funcții și momente.

a. MOMENTUL COGNITIV

Omul a dorit să ia în posesie toate ipostazele realității, dar mai ales pe cele necunoscute ale acesteia. Existența umană a fost însoțită și dominată de interogație, de neliniștea întrebărilor și de „foamea” de a găsi răspunsuri, dacă nu exacte, măcar logice și plauzibile, privitoare la obârșia lucrurilor. Miturile au precedat și supliniț filosofia, constituindu-se într-o proto-filosofie intuitivă, de aceea ele vorbesc despre înfăptuirile exemplare ale zeilor și, subtextual, despre nostalgia omenescului de a se situa în exemplaritate. Este foarte probabil ca tocmai acest atribut gnoseologic al miturilor și legendelor să-l fi determinat pe Hașdeu să le denumească, datorită funcției lor etiologice, „de ce”-uri.

b. MOMENTUL AXIOLOGIC

Roadele cunoașterii au fost întotdeauna raportate la nevoile și aspirațiile omului și ale colectivității. Au devenit fapte culturale acele fenomene care au corespuns integral dezideratelor grupului social producător și consumator de cultură. Astfel s-au născut și s-au impus valorile, în general, și cele ale culturii, în special. Prin actul valorizării, omul și-a constituit punctele de sprijin psiho-intelectuale, căci valorizarea solicită și presupune o procesualitate ternară în care distingem: sistemul de valori al unei comunități, fenomenul de valorizat și subiectul valorizator. Întotdeauna, subiectul valorizator, în actul aprecierii lui, se orientează după paradigmele și modelele sistemului de valori constituit al grupului. Deci, valoarea este în primul rând determinată de relația care se stabilește între un obiect ce urmează a fi valorizat, el corespunzând idealurilor și modelelor sistemului instituit, și un subiect valorizator. Cum observa Tudor Vianu în Introducere în teoria valorilor (1942), valoarea este expresia unei anumite posibilități, a posibilității adaptării satisfăcătoare între un fenomen și o conștiință. A trece un fenomen din neutralitate în valoare înseamnă a investi cu sens acel fenomen. De aceea, omul s-a arătat mereu refractar „zgomotelor” vieții, fiind dornic de „sunete” ale acesteia. În această perspectivă, valorile îndeplinesc rolul de sunete ale

existenței, de certitudini ale ei. „Dialogul” dintre valoare și nonvaloare a însoțit trecerea omului prin istorie. Desolidarizarea de kitsch corespunde dorinței omului de a se îndepărta de zgomote, de lucrurile fără semnificație reală.

În cadrul culturii folclorice, procesul instituirii valorilor depinde, cu regularitate, de calitatea reală sau virtuală a unui fenomen nou de a se circumscrie morfosemantic modelelor culturii orale, deci sistemului axiologic tradițional. Dar „valorile nu pot fi reduse la preferințe ale conștiinței individuale. Dacă tot ceea ce **x** sau **y** prețuiește ar avea valoare, fie că am da credit total recunoașterii spontane a valorii acompaniate de sentimentul evidenței, fără a mai recurge la un criteriu, fie că am gândi într-un vag relativism, în cadrul căruia orice capriciu al unui gust personal ar putea fi erijat de normă și valori generale. Dacă aceeași relație pe care o stabilește cineva între trebuință, dorință sau aspirațiile sale și un anumit obiect apt să le satisfacă nu poate fi regăsită și de alții, nu avem de-a face cu o valoare. Valoarea este transindividuală. Ba implică o apreciere la nivelul conștiinței colective a unor comunități umane” 14.

c. MOMENTUL CREAȚIEI

Într-un alt sistem de referință, /omul nu e numai un obiect al culturii, ci un creator de valori, deci un subiecții Așa se explică de ce individul și comunitatea nu preiau niciodată mecanic valorile moștenite, ci, prin preluare, le recreează, readaptează, readecvează trebuințele lor psihice, intelectuale, sociale, căci, privit în complexitatea aptitudinilor sale, „omul nu poate fi tratat exclusiv ca homo jaber sau ca homo cogi-tans: el cunoaște și acționează dând noi semnificații obiectului acțiunii în calitatea sa de ființă valorizatoare, de homo destimans. Valorile aparțin, în regnul uman, însăși ordinii existenței, fiind inerente acțiunile umane (care le fundamentează și pe care le orientează). Ele constituie principii modelatoare și factori transformatori de existență (fizică și morală)” 15

d. MOMENTUL PRAXIOLOGIC

Momentul praxiologic realizează integrarea valorilor în viața socială, în comportamentul cultural al unei societăți constituite. În acest sens se prefigurează un raport de inter-influențare între cultură și civilizație. Cele două concepte nu trebuie considerate drept două realități antinomice, întrucât formează laturile fundamentale ale procesului de întemeiere socială a omului, civilizația concretizând și

actualizând valorile culturii. Valorile, având o existență istorică, au tins spre o anumită tipologizare în consens cu finalitatea lor umană, statutul lor ontologic și toiu social pe care îl dețin, i Dacă cultura presupune un proces de creație și interiorizare prin subiectul ei creator, civilizația, inclusiv cea de tip tradițional, rămâne un mod de existență a culturii. – în momentul în care între discursul culturii și cel al civilizației se produce o ruptură, sistemul de valori trece printr-un real proces de dezintegrare, artificializare și standardizare. Oswald Spengler, în lucrarea sa Declinul Occidentului, considera civilizația drept o formă pietrificată a culturii. Axiologia contemporană a dovedit contrariul, subliniind faptul că civilizația este o concretizare a valorilor culturii, neprecedând-o și nesuccedând-o, dar însoțind-o și transfigurând-o în comportamente și coduri normative.

Deducem de aici un atribut constant al evaluării axiologice, cu atât mai mult cu cât în practica socială „valorile se trăiesc. Ele se constituie și acționează în cadrul experienței trăite. Reprezentarea mentală a unui obiect, oricât de adecvată ar fi, nu constituie decât o condiție necesară dar nu suficientă a actului de valorizare” 16.

În consecință, perspectiva etnologică asupra culturii exclude înțelegerea ei ca o realitate imuabilă de valori și, de asemenea, situează procesul constituirii culturii într-o arie

«factorială largă, desolidarizându-se de sugestia lui Mikel Duf-renne, după care „ființa psihologică a poporului este cultura sa” 17.

Generată și determinată de paradigmele (elementele constante) ale ethos-ului comunitar „cultura oricărei colectivități umane nu este o sumă a culturilor personale ale membrilor ei – ci reprezintă un ansamblu al produselor gândirii și activității „al valorilor, al modalităților de conduită care au fost recu – născute și acceptate de către colectivitate și au căpătat importanță pentru membrii ei, devenind conduite obligatorii” 1S. b\ Revenind asupra problematicei culturii, a valorilor care o însoțesc observăm că, datorită dialecticii vieții sociale, în perimetrul fenomenului s-au produs mai multe mutații funcționale semnificative. Să ne reamintim că în epocile arhaice, unde nu începuse încă procesul diferențierii în clase sociale, avem de-a face cu culturi omogene morfologic și ideatic. Cum subliniază Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu în Folclor literar românesc, în aceste condiții se poate vorbi numai despre diferențieri etnice în cultura diferitelor ginți,

diferențieri determinate de particularitățile economice-sociale ale grupurilor, de problemele adaptării omului la mediul geografic, de destinul istoric al fiecărei comunități în parte.

Cristalizarea societății în grupuri, apoi în clase sociale, a dus automat la diferențieri corespunzătoare și în substanța culturii etnice. Așa s-au ivit, în cadrul colectivității, două tipuri de cultură: culturile create de categoriile sociale majoritare (care mai târziu au devenit culturi populare, tradiționale, adăstând sub rigorile oralității) și culturile canonice, scrise. Cele două discursuri culturale nu s-au exclus, ci s-au influențat succesiv și reciproc. Demn de reținut, însă, este faptul că, de fiecare dată, influențele majore au venit dinspre culturile orale spre cele scrise, cel mai adesea valorile tradiționale reprezentând fundamentul, matricea culturilor moderne. De asemenea, dacă de-a lungul istoriei, culturile scrise au devenit progresiv eterogene prin constanta deschidere spre influențele exterioare, culturile de tip tradițional s-au dovedit mai conservatoare, păstrându-și parțial valorile fundamentale și unitatea matricială.

T Tipologic și structural, am putea distinge:

1. culturi arhaice (caracterizate printr-o maximă circumscriere ritualică a comportamentelor);
2. culturi folclorice (tradiționale);
3. culturi scrise, moderne.

Cultura tradițională, deși succede cultura arhaică și precede cultura modernă, nu trebuie privită ca o realitate spirituală relicvuală. Ea a avut și are un caracter sistemic, coerent, între axa ordonatoare și fenomenele prin care se manifestă existând o interdependență reală.

1.2. ACCEPȚIA ETNICULUI DIN PERSPECTIVA TEORIEI CULTURII. COMUNITATEA RURALĂ

AUTOHTONĂ – CA MEDIU CULTURAL TRADIȚIONAL

Afirmațiile cuprinse în paginile anterioare au prefigurat, credem, un adevăr care reclamă în continuare o argumentare: cultura nu se naște într-un perimetru abstract, ci de fiecare dată într-o realitate socială, având un subiect făuritor, grupul uman.

u

Alcătuït din indivizi care acționează în consens, bazându-și activitatea pe un sistem unitar de norme comportamentale, grupul omenesc respectiv și-a desăvârșit viața și cultura printr-o solidaritate organică care a influențat masiv procesul etnogenezei: „În cultura unui

popor se revarsă toate activitățile realizate de membrii lui. Activitatea economică, științifică, artistică, socială, religioasă etc. intră în unitatea culturii” 19. Mai exact, am putea spune că, în general, cultura se cristalizează firesc în spațiul unei etnii. Desigur, asupra semanticii termenului s-au emis nenumărate ipoteze și s-a propus un număr impresionant de definiții, cel mai adesea contradictorii. Etimologic, cuvântul provine din grecescul *ethnos* și semnifică, la obârșie, după explicația emisă de E. Benveniste 20, ființarea laolaltă a mai multor viețuitoare, nu neapărat din clasa hominidelor, ce aparțin aceleiași specii. Sunt aduse în discuție comportamentele unor ființe cu o existență gru-pală, precum albinele, delfinii etc, care își desfășoară viața după anumite semne diriguitoare și în mișcarea cărora se presupune un lanț de semnale anticipând comunicarea.

Cu aplicația la scara umanului, găsim în dicționarul lui Emilio Willems următoarea precizare: „Etnie. Grup omogen din punct de vedere biologic și al civilizației. Acest termen nu este sinonim cu rasa, căci cuvântul rasă are un sens exclusiv biologic. Membrii unei etnii au trăsături somatice comune, dar fac parte dintr-o diviziune rasială mai largă. În același timp, etnia se caracterizează printr-o relativă uniformitate de civilizație. Există etnii care au devenit națiuni. Dar în alte cazuri, națiunea poate să aibă diferite etnii” 21.

În studiile etnologice clasice, substantivul etnie se adjectivează, intrând frecvent în sintagma „comunitate etnică” și semnificând, cel mai adesea, o organizare socială primară, caracterizată prin spațiu teritorial comun, un mod de viață constant omogen și o concepție unitară despre lume. „Într-adevăr, nu puțini autori consideră, sau subînțeleg, că matricea etnica a unui popor este modelată de la început, prin însăși nașterea sa, rămânând apoi, de-a lungul timpului, identică, în esență, cu sine. Etnicul ar fi deci, o sumă de note cristalizate în însuși procesul etnogenezei, care fac ca un popor să se deosebească de celelalte, întemeindu-i originalitatea. De ce natură este însă acest fond primordial, nucleul etnogenetic, esență originară, altfel spus, care este natura propriu-zisă a etnicului?” 22

I

Răspunsul la aceste întrebări obligă cercetătorul spre o incursiune în istoria doctrinelor filosofice și sociologice, reținând în mod deosebit două direcții dominante:

a. acceptarea comunității etnice ca o realitate socială

încremenită în tipare invulnerabile-și, implicit, prin ipotezele etno-psihanalizei, cantonată în perimetrul „sufletului”, al psihismului.

b. Înțelegerea etnicului drept un fenomen social-istoric subordonat mutațiilor stadiale.

Încă în perioada interbelică, la noi, C. Rădulescu-Motru emitea ideea că liantul ordonator al unei colectivități este sufletul ei etnic: „Avem înaintea noastră un etnic ori de câte ori constatăm între membrii unei populații manifestații sufletești tipice, care se repetă din generație în generație” 23 și, mai departe, același autor detaliază: (Când conștiința de comunitate și-a făcut apariția, manifestările „sufletești ale comunității dobândesc, sub influența ei, un caracter de înrudire între ele; constituie un etnic. Etnicul unei națiuni este, așadar, însuși sufletul. națiunii, întrucât acest suflet se manifestă sub influența conștiinței de comunitate între membrii națiunii” 24.

Cum acest „suflet” etnic îndeplinește, în cadrul teoriei psihologizante, funcția de „nucleu originar” al comunității, fundamentat în perioada etnogenezei, ar urma să admitem că, în mod logic, coordonatele sale de bază rămân intangibile de-a lungul existenței istorice a unei colectivități. Ipoteza se dovedește neconvingătoare, în primul rând pentru că, fatalmente, comunitatea, în drumul ei prin istorie, suferă o serie de modificări la nivelul fizionomiei sale spirituale. „Moștenirea istorică a formațiunilor nu există însă ca o masă amorfă de valori spirituale și materiale, morală, limbă etc, asemenea exponatelor într-un muzeu, eșalonate pe epoci, ci ca o realitate istorică unitară în care perioadele trecute, deși păstrate, nu se mai regăsesc totuși – în toate planurile activității umane, de la unelte la produsele spirituale – ca ceea ce au fost. Într-un cuvânt, acest material etnic va fi remodelat de fiecare formațiune socială, conform naturii și dinamicii sale, ea însăși lăsându-și – în cele din urmă – moștenirea propriului său spirit, pentru ca astfel îmbogățit, să fie din nou restructurat de o nouă formațiune, care va ceda și ea locul alteia ș.a.m.d”. 25.

unifane, primeni-Am relevat mai sus istoricitatea mediilor rea informațiilor din fondul lor axiologic. Desiguifefepmunitatea

X

etnică, înțeleasă drept o grupare umană întemeiată pe relații social-economice și administrative, organic sedimentate, pe comuniunea de limbă și cultură și pe o viață spirituală comună, solicită

și impune membrilor ei o subordonare integrală dezideratelor etice, juridice și spirituale, transmise succesiv din generație în generație. De bună seamă,» o atare definire a termenului de comunitate ne îndepărtează sensibil de accepția lui Levvis H. Morgan dată aceluiași concept. Antropologul american distingea, vorbind despre evoluția istorică unilineară* a formațiunilor sociale omenești, trei stadii epocale: sălbăția, barbaria și civilizația; primelor două corespunzându-le structuri administrative coraunitare, iar ultimului stadiu, denumit civilă?, fiindu-i caracteristice alcătuiri organizatorice societate/Cum lesne se poate observa, autorul situează global comunitatea doar în spațiul și cadrele perioadei gentile și postgentile, justificându-i prezența și utilitatea exclusiv în orânduirile prefeudale.

Este evident însă ci-jjentru rau Re zone geografice europene și extraeuropene/comunitatetrii continuat să rămână, pâfia spre zâl. ei.<ijio as, tre', o /căutate cinică... sicială-adecevaj; a, în coordonatele căreia, îndeletnicirile pastorale, și. agrare, precum și formele străvechi de cultură populară – cum le numește Traian îier-seni27 s-au dovedit constante și vitale. Fenomenul se explică – cel puțin „pentru teritoriu] carpato-duâ5 ăr. el? nrponfic – prin condițiile concret istorice ale dezvoltării poporului nostru, procesul complex „ai evoluției dinspre comunitate spre societate nefiind unul. plat și receptiv doar față de acumulările cantitative, cistră-bătând” *6” serie de contradicții și opoziții” interne, grație cărora, în planul culturii, informațiile. noi. n-au reușit niciodată, să dezechiji bHâje... cadui-camporlanieatalmoștenit.

ylolectivitatea-etnică românească a viețuit și trudit adăpos-idu-se în așezări omenești răspândite pe întreg teritoriul carpato-danubian-pontic. Există, cum riguros atestă etnologii, o tipologie inconfundabilă a satului tradițional românesc, în relație nemijlocită cu cele trei forme de relief ale spațiului nostru geografic: muntele, dealul și câmpia și, simultan, cu specificul zonelor etnografice.

Distingem, prin urmare, în teritoriul rural a «tohton, așezăii umane de tip risipit (caracteristic regiunilor montane), de tip răsfirat (ființând în zonele colinare) și de tip adunat (durate în zonele de câmpie). Planul pe care toate aceste așezări omenești se

2 – Existența ca întemeiere întemeiază, a păstrat, cum era și firesc, tehnici și structuri stra vechi, amintind de construcțiile

comunitare preromane, peste care s-au suprapus, de-a lungul timpului, forme și rezolvări arhitectonice noi. BPentru obârșia bimilenciră a satului românesc mă; pledează, fără putință de tăgadă, și etimologiile posibile ale celor două cuvinte care denumesc așezările tradiționale de pe întreg teritoriul țării: cătun, provenind, după 1.1. Russu 28, din fondu-i lingvistic autorrtoh șt SUT având drept etimon latinescul jossatuva:

Aceasta nu înseamnă că satul românesc, multă vreme structurat comunitar, a funcționat aidoma unei formațiuni definitiv închise și atemporale, refractară primenirilor necesare, material? și spirituale. Tocmai de aceea, este greu de acceptat, în cazul co«nunităților etnice sătești, ideea totalei autarhii economice și culturale. Dimpotrivă, socotim că tocmai capacitatea lor de-a se deschide spre sugestiile timpului istoric pe care-l parcurgeau, b dată cu oamenii și rânduielile lor bine așezate, le-a protejat durabilitatea și specificitatea. N-au preluat, și, implicit, n-au asi-miiat nimic. care să le amenințq axă matricială, ec. hiub rul Jăunff-Sșă” se explică de ce majoritatea elementelor jqql. integrate siK cesi\rethos-ului comunitar, au – to-l, piOluiid restrjituraF ș). reiemnibrâțzâe-căpătuid chipul și asemănarea vazil9 r n familia cărora intraseră prin subordonare”. Dialogul perpetuu dijrtre-isteitmr e!; ilțurii, relativ cristalizat, șitrebijjrțele șodalc, psihice și culturale ale omenescului condetzl prin generații, inereu-l? lelei a Milă5 ui, t h. ota Ht. nrla păstrarea identitnții raro-duselor”... spirituale, ele devenind autentice în măsura în care ivspirau istoric prin rădăcinile originalității

Să nu uităm, totuși, că însuși nuoleuoriginar al etnogenezei poporului nostru, la temelia cărvrt – stratul autohton, definitoriu, a fuzionat organic cu elementul latbl prefigurând fizionomia morală a românilor de mai târziu, a fos Kpus în situația de a asimila creator și selectiv nu puține Sugestii și aspecte, venind, între secolele VI-X, dinspre populațiile slave, Viunse, în valuri, pe pământulmănos al vechii Dacii. Și, atunci, Sp și mai târziu, când prin mijlocirea bisericii, pătrund în așezămintele canonice influențe bizantine29, paradigmele ordonatoare ale sistemului culturii au acționat vertical, ethicizând și transformând fenomenele eterogene, fatalmente cu sens entropie, în fenomene culturale omogene. Acest destin, am zice dramatic, al ethos-ului comunitar românesc, de a-și menține integritatea arhetipală pe cât a fost posibil nealterată, într-o contextualitate social-istorică

prin cinică atâtor influențe externe, a adus cu sine și un factor favorabil „sănătății” culturii noastre tradiționale: puterea ei de reacție. Respectiva particularitate a determinat, de-a lungul secolelor, o solidaritate reală om-ethos, datorită căreia spiritualitatea autohtonă, deși aflată la intersecția unor „relee” culturale pornite dinspre Orient, Balcani, Occident și Bizanț, și-a apărat modelele fundamentale.

Toate aceste condiții istorice, geografice și sociale au lăsat întru chipări specifice în morfologia și conținutul creațiilor noastre culturale, inclusiv în mentalitatea și comportamentul subiectului Uailturii; a omului deci.

Trăind în „fornurdate”) așadar, jel, omul, s-a obișnuit să înțe – ragă caviata lui depăft de integrai de ființa și rosturile semenii-Mi, și că valorile, normele și interesele comunității transcend, de regulă, pe osie ale fiecărui individ în parte 30. În cadrul existenței sociale de tip confutar, observă pertinent etnologul francez André Leroi-Gourhan, „Individul se găsește la naștere în prezența unui corp de tradiții propriu etniei sale și frică din copilărie înl-e el și organismul social se angajează un dialog pe plan variat, tradiția este, din punct de vedere biologic, la fel de indispensabilă speciei umane ca și condiționarea genetică pentru celelalte viețuitoare) /supraviețuirea etnică ține de uzanță, dialogul stabilit creează echilibrul dintre tradiție și progres, tradiția fiind simbolul capitalului necesar supraviețuirii grupului, iar progresul, intervenția inovațiilor individuale în vederea ameliorării viețuirii” 31. J (

Lăsând în plan secund ambiguitatea și improprie astea termenului de uzanță, folosit de Andre-Leroi-Gourhan în textul de mai sus, să reținem, pentru început, importanța pe care o atribuie autorul funcției corpus-ului de tradiții în comunitățile umane, ele fiind adevărate micro sisteme normative în viața socială, dar găsindu-se statornic în relații convergente cu inițiativele individuale» r» i sens înnoitor.

radățiile vehiculate la nivel comunitar social o aga, pe un simbol dti circulație unjyersklji, cel al satului ca și centru-consacrat-al lumii. Dar, c-ne

5 ș au trecut progresiv printr-o gamă semnificativa de restructurăr v adecvându-se mereu mentalității a e teturăr v cu nuăț siniei dintr-o ănu miță etegă istorică JNu avem argumente suficiente cu care să ne putem delimita hotărâtor de optica marelui filosof asupra

satului. În sprijinul ei vine și hermeneutica lui cea Eliade, care, lărgind teritoriul de referință la nivel universal, confirmă perpetua nostalgie a umanului de a exemplariza existența cotidiană. Mai mult. /Elâade coboară Jologic dinspre centralitatea cosmică a satului spr-simbollmiârejișeâ7 a35 Tement fundamental a L unității așezărilor etnice: «Casa omului arhaic nu era o mașină de locuit, ci, ca tot ce irnăgmârș Tfacea el, un.) Tmet de intersecție între mai multe niveluri cosmicef Adă-** păstindu-se într-o casă, omul arhaic nu se izola de Cosmos, ci, dimpotrivă, venea să locuiască chiar în centrul lui. Căci casa era ea însăși o imago mundi, o icoană a întregului cosmos. Țărușul care se bate în India, sub piatra fundamentală a oricărei construcții corespunde lui axis mundi; casa se află, așadar1, în centrul lumii și este, într-un anumit sens, o imagine redusă a Jfacesteia” 32. J

Adăugând sugestiiilor de mai sus, și prezența ubicuă a indiciilor sacrificiale la temelia fiecărei case, aparținătoare satului putem spune că zidirea unei case reclamă întotdeauna în cultura noastră un complex ritual al întemeierii. Totuși, între comportamentul omului arhaic și cel al omului comunității tradiționale se interpun o serie de trepte care validează schimbările petrecute în mentalitatea individului și a grupului. Tocmai despre aceste metamorfoze atitudinale și despre mentalitatea tradițională, în general, ne propunem să vorbim capitoul următor.

MENTALITATEA TRADIȚIONALĂ

1.1. DEFINIREA CONCEPTULUI. SISTEMUL MENTALITĂȚII TRADIȚIONALE

Când ocolit, când agreat, termenul mentalitate a sfârșit prin a se impune definitiv în terminologia etnologică, el dovedindu-se cu prisosință adecvat domeniului și întru totul operant. Utilizarea lui a ajutat exegeza de factură etnologică să surprindă, pe de-o parte, ansamblul imaginilor și reprezentărilor, inclusiv a simbolurilor culturale aparținătoare unui grup etnic, iar pe de altă parte, consensul atitudinal, comportamentul mental al membrilor comunității etnice. Opțiunea pentru termenul de mentalitate a determinat și o mai riguroasă definire a noțiunilor complementare: viziune, gândire etc.

Mentalitatea etnică s-a aflat întotdeauna într-o strânsă relație cu limbajul cultural. Fiind o structură care implică atât evaluările intelective, cât și accentele afective ale ființei, mentalitatea se sprijină întotdeauna pe conceptele gândirii, pe dispozițiile etice ale grupului

social, toate acestea avându-și obârșia în perimetrul experienței sociale și existențiale a grupului.

Durabilă în timp, mentalitatea semnifică nu numai ansamblul modurilor de a percepe lumea și semnificațiile ei, ci și procedeele de acțiune, reacțiile individuale și comunitare în fața vieții. /Mentalitatea este-așadar, modul spontan de gândire al unui afăumit grup social într-un anumit stadiu al dezvoltării sale, un ansamblu de idei și de înclinații spirituale, prin care o anumită colectivitate înțelege lumea și ia atitudine față de ea. Mentalitatea este o filosofie implicită, după cum filosofia nu este decât o mentalitate explicită” I. H

Ca „filosofie implicită”, mentalitatea comunităților etnice a inclus și nu a exclus personalitatea individului, șansa acestuia de a filtra prin propria-i înțelegere evenimentele și semnificațiile lor, semnificațiile fenomenelor vieții, dar de fiecare dată respectând logica polivalentă a grupului din care provenea sistemul de reprezentări și credințe, într-un cuvânt, viziunea acestuia despre lume și univers.

Se subînțelege că mentalitatea grupurilor sociale din epoca arhaică a păstrat legături intime cu reprezentările mentale mai apropiate de senzorialitate și de logica sensibilului, tentativele de abstractizare încorporându-se nu în concepte precis definite, ci în simbolizări care se situau constant pe traseul cognitiv de imagine și semn. În virtutea acestui traiect, omul identifică d „textura” nenumăratelor ipostaze ale realului, întâi invidială și apoi clasa, genul lucrurilor. Supralicând această part-juaritate, etnologul L. Lévy-Bruhl a dezvoltat, în lucrarea sa mentalitate primitive (1922), ideea gândirii prelogice, a legii „participației”, socotind călămul primitiv nu s-a putut desprinde, cu toate strădaniile sale seculare, de sfera cuprinzătoare a lucrurilor care îl înconjură și că, prin ritual, el se subordona psihic, pulverizându-și personalitatea, în propriul discurs cultural.

Teoria lui Lévy-Bruhl, deși stimulatorie și conținând o serie de sugestii pertinente, a fost corectată și îmbogățită de Claude Lévi-Strauss în Antropologia structurală (1958), arătând căgândirea, logica și mentalitatea omului arhaic au recurs la aceeași strategie ca și gândirea omului de mai târziu, ținta căutărilor fiind parțial asemănătoare: descoperirea cauzalității lucrurilor și, prin ea, situarea logică, în cunoștință de cauză, a omului în univers, în operația situării în lume și cosmos a omului, un rol hotărâtor l-a îndeplinit mitul, însoțit

de elementele sale conexe: ritul și simbolul. I

În cultura afnaică, oralitatea limbajului a generat „o mentalitate în lumina căreia lumea apare ca o țesătură de fenomene în continuă mișcare, ca o realitate în care fenomenele nevăzute și necunoscute nu pot încă deveni esențe invizibile și incognoscibile. Toți etnografii au constatat extrema apropiere între semnificant și semnificație în limbile popoarelor rămase pe primele trepte de dezvoltare” 2.

V.

I

Apropierea dintre obiect și sensurile, lui n. u... a „compromis însă graduala incursiune a omului spre generalitate, spre ansamblul fenomenelor. Mai mult, prin apariția mitologiei, subiectul cunoscător și-a lărgit considerabil aria interogațiilor și, implicit, numărul răspunsurilor. Explicațiile au derivat întotdeauna din „plasma” mentalității. Așa se face că spre o înțelegere reală a manifestărilor comunitare arhaice nu se poate accede decât „după o lungă și disciplinată familiaritate cu documentele pe care folclorul, etnografia și istoria religiilor ni le pun la îndemână. Această familiaritate presupune ani de cercetări fără glorie, extenuante analize verticale ale unui singur sector sau laborioase anchete orizontale pentru precizarea circulației unui motiv – dar, între altele ea are avantajul de a feri pe cercetător de orice generalizare pripită (...) îngăduindu-i să distingă ceea ce e arhaic și permanent de ceea ce e secundar și local în creațiile folclorice. Nu faptele ca atare sunt importante (pentru că aceste fapte sunt de cele mai multe ori convenabil adunate în enciclopedii, manuale și bibliografii), ci conviețuirea cu ele timp îndelungat, cercetarea lor în universul mental care le-a dat naștere, înțelegerea lor înăuntrul întregului din care s-au desprins” 3.

Imperativul „conviețuirii” cercetătorului o perioadă mai îndelungată cu oamenii unui spațiu cultural a devenit în etnologie o metodă curentă. Pilduitoare în acest sens rămân cercetările lui Bronisław Małinowski care, familiarizându-se cu cultura și mentalitatea comunităților tribale, a ajuns la concluzia că, pentru acestea, mijuxile constituie adevărate norme comportamentale, fiind implicit și rodul cuetării, al gândirii omului.

Aceasta nu înseamnă că între mentalitatea arhaică și mentalitatea comunităților tradiționale (populare) de mai târziu se poate pune cu ușurință semnul egalității. Dimpotrivă, ținând seama de

devenirea istorică și socială a grupurilor omenești, mentalitatea tradițională a apelat la alte instrumente ale cunoașterii, dimensiunea operativ-ritualică a limbajului căpătând progresiv o deschidere interpretativă. Urme ale unei logici operaționale s-au păstrat și în mentalitatea de tip tradițional, dar perspectiva integratoare a devenit mai complexă, omul, ca subiect al culturii, menținându-și amprenta personalității. Între dialogul dintre gând și simțământ, teritoriu tot mai mare în cultura tradițională a câștigat gândul, cugetul, intelectul, căci, așa cum foarte relevant se exprimă un locuitor al unui sat românesc din secolul al XX-lea, „mie mi-o plăcut așa să mă gândesc la tot ce-i. În jurul meu, cum de se țin și de unde vin ele, lucrurile? Eh, da (gândind) parcă mă bucur, parcă mă întristez” 4. Cum se vede, gândul este însoțit și întregit de două din ipostazele fundamentale ale psihicului, ale mentalului: bucuria și tristețea inițiativei cognitive. Prin praxis-ul social, comunitățile rurale tradiționale și-au făurit de-a lungul istoriei o gamă variată de răspunsuri și axiome, toate hărăzite să contribuie la instituirea ordinii în viața socială. „Știința satului tradițional românesc, observă Ernest Bernea, se întemeiază pe unele date câștigate empiric, transmise și îmbogățite prin tradiție, date care nu privesc numai ordinea materială, ci și cea spirituală. De cele mai multe ori aceste date sunt pozitive ca date etnologice, dar mai puțin ca o treaptă a cuceririi adevărului științifici în resorturile și limitele acestei mentalități populare apare tendința a elimina tot ceea ce poate tulbura conștiința, tot ceea ce este ostil echilibrului interior, imaginația interpretând realitatea, nu luptând cu ea pentru a o cunoaște și supune în sensul științelor noastre pozitive. Ce a rămas bun în această situație nu a fost. soluția sau forma de explicație, care era simbolică, ci problema care incita mintea omenească și care i-a întreținut continuu spiritul activ” 5.

1.2.

STRUCTURA ȘI LOGICA DISCURSULUI MENTAL. SIMBOLUL PĂMÂNTULUI DIN PERSPECTIVA MENTALITĂȚII TRADIȚIONALE

Devenind un punct de sprijin existențial, reprezentările mentale au un caracter coerent și funcționează aidoma unui mecanism care, răspunzând trebuințelor sociale ale individului și grupului, se reglează și autoreglează succesiv, primenindu-și mereu conotațiile.

Însă mentalitatea tradițională poate fi analizată și dintr-un alt punct de vedere: acela al funcționării și eficienței ei psihosociale. Ea se exprimă, la nivelul culturii, printr-un instrumentar mental, printr-un

vocabular ceremonial ritualic, care cuprinde toate practicile comportamentale îndătinat, fiecare comunitate etnică tradițională configurându-și, de-a lungul timpului, un număr fundamental, dar limitat de acțiuni și ceremonii în fața vieții, de atitudini, deci. Sistemul atitudinal este pus în mișcare de memoria culturală a grupului, reacția comunitară îndătinată refăcând simbolic, de fiecare dată, când un eveniment așteptat sau fortuit violentează sau riscă să violenteze echilibrul, armonia existenței. Înlănțuirea tuturor secvențelor intelectual-afectiv determină, finalmente, un discurs mental specific grupului, discurs în care dominante rămân imaginile, reprezentările, clișeele și conceptele esențiale ale gândirii tradiționale.

Sistemul mentalității culturii tradiționale apare, în acest plan de referință, ca un ansamblu complex de elemente constante (cognitive, etice, juridice, morale) relaționate nealeato-râu, alcătuind scheletul morfo-ideatic al corpus-ului folcloric, /unitățile de bază ale sistemului, deși formează nucleul invariant al textelor, au un caracter istoric, ele modificându-și în timp și în cadrul praxis-ului social funcția și sensurile. Având proprietatea de a-și adapta structura la dinamica realului, sistemul mental rămâne un ansamblu deschis, constituindu-se într-un ethos.

Ontologic, elementele constante ale ethos-ului ființează la două nivele: ca realități virtuale (semne și simboluri ale mentalității) ordonate logic în memoria culturală a individului și colectivității (procesul memorării fiind stimulat de afect și intelect, subordonat atât psihicului, cât și gândirii) și ca realități etno-folclorice traduse în actu, devenind din discursuri mentale, discursuri culturale.

Trecerea din starea de latență (în care se găsesc paradigmele mentale ale ethos-ului înainte de a fi solicitate practic) în starea de realitate este generată cu regularitate de fenomenalitatea complexă, contradictorie a vieții. Înfăptuirea discursului mental, corporalizarea lui culturală, reclamă de fiecare dată, cum ar spune Roman Jakobson, strămutarea semnului de pe axa selecției pe axa comunicării. În terminologia noastră, respectivul fenomen s-ar putea numi textualizarea uneia sau a mai multor paradigme, în directă concordanță cu nevoile realului. Mutarea de pe o axă pe alta marchează trecerea unei valori din starea virtuală (memorie) în „textura” vieții.

Cadrul în care se manifestă discursul mental aparține, de

asemenea, simbolicii tradiționale. Alcătuit binar, sistemul simbolicii folclorice funcționează prin extrapolări semantice care solicită un element mediator. În acest punct nodal, logica mentală tradițională realizează creator atât funcția ordonatoare, cât și pe cea interpretativă a simbolurilor. Căci, neadecvându-se niciodată integral la fenomenul social care îi solicită „serviciile”, simbolul, cum va nota Gilbert Durand, are calitatea de a restabili ordinea și echilibrul vieții psihice și sociale, puse temporar în stare de criză. Iar „după ce a instaurat în fața morții viața, și în fața dereglării psihosociale, bunul sens al echilibrului (...)”, simbolul, în fața entropiei pozitive a universului, instituie principiul valorilor umane supreme” 6.

Ca și etnia, mentalitatea tradițională nu s-a arătat refractară deschiderilor spre procesualitatea eternă a fenomenelor realului. Din contră, cum am spus deja, alcătuită pe unități binare, expri- / mate practic în miturysi simboluri polare (sacru-profan, celestteluric, bine-rău etc.) / mentalitatea tradițională va căuta de fiecare dată să armonizeze rațional antitezele observate în cosmos și în viața lumii (înțeleasă ca microcosmos) Numai așa se justifică de ce în majoritatea covârșitoare a manifestărilor populare vom regăsi cu ușurință, așezate în straturile lor de adâncime, nuclee simbolice unitare care, în împrejurări sociale și existențiale diferite, rezolvă izomorfie evenimente și întâmplări ce par să periclitizezi; epidermic sau esențial armonia vieții / — Deși nu funcționează pe baze inductive, (gândirea și mentalitatea comunităților folclorice recurge în procesul comunicării, la semn, la simbolul cultural care, întotdeauna, focalizează antropologic fenomenele exterioare Căci emoției contactului cu lumea fenomenală necunoscută și parțial nestăpânită, omul i-a adăugat forța catalizatoare a gândului, prin mijlocirea căruia viziunea devine totalizantă, de ansamblu.

Conținutul structurilor mentale este pus în lumină și valoare de atitudinile fundamentale ale omului față de alcătuirea universului sau față de problemele esențiale ale vieții, morții, muncii, fricii, speranței.

Observând simptomatic pluralitatea cauzală a fenomenelor, mentalitatea tradițională a propus continuu explicații lămuritoare. Spațiul și timpul, universul cu toate manifestările lui stabile sau ciclice au fost reprezentate mental și, succesiv, cultural, printr-un discurs cu miez mitico-simbolic, subordonând astfel evenimentele macro și microcosmosului, principiului beneficului, al favor abili tații. Logica

mentală a comunităților sătești tradiționale a consacrat constant ipostazele realului, ceremonializându-le, dându-le rost și sens. De aici și nostalgia locului bun, prielnic existenței, a secvențelor/temporale așezate sub oblăduirea vremii dintâi: illo f „i-innrir.

Aceluiași proces ordonator i se supune știmitologia folclorică, care „se întemeiază pe două componente mifbgenezice: componenta dacă (sau traco-norddunăreană, numită adesea componenta tracă) și componenta.ro? Tianărt. Nu trebuie uitat că Embele componente mitogenezeice, la rândur lor, sunt, fiecare în parte, sinteza mitogenezeică a altor componente anterioare: cea dacă e sinteza unei-componente pelasgice (adică a celor pământerd, a nativilor sau indigenilor primitivi) cu componenta indo-europeană (a valorilor unei populații indo-europene) care au alcătuit. /împreună cu autohtonii etnogeneza dacă. Iar componenta romană e o sinteză foarte complexă greco-latină cu a popoarelor diverse incluse în structura Imperiului roman, prin asimilare biologică, culturală și mitologică” 77F

Componentele mitire mai sus amintite s-au întregit apoi cu sugestii și cu modele aparținând adstratului, provenind prin urmare, din cultura unor popoare cu care romanitatea a intrat în contact de-a lungul istoriei.

Reprezentările mitice românești s-au – mai dezvoltat și sub influența celor două îndeletniciri. capitale ale poporului nostru: păstoritul și agricultura. Gea mKMxmfa-a determinat – cum era de așteptat, proliferarea și conservarea unor mituri dedicate fertilității și fecundității, chtonice deci, dar în relație binară cu reprezentările uranice (cerul-tată, principiu al masculinității, soarele „luna, stelele etc).

Pământul-mwmă sau pământul-părinte, um este numit el în textele ceremoniale familiale, apare mitizatxieci prețtrrit-șrv ETTe-55 în toate legendele românești culese și publicate de Simion Florea-Marian, Tudor Pamfile, Nicolae Densușianu, Elena Nicu-liță-Voronca, Tony Brühl etc.

Generozitatea Magnei-Mater (reprezentată complex atât în componența autohtonă, cât și în cea greco-latină), a pământului-zeiță, din țărâna căreia s-au înfiripat toate, este, în textele literaturii orale românești, marcată prin rodnicia pe care o determină analogic în planul vieții vegetale și omenești, căci „cercetările etnologice din România au constatat ulterior, în a doua jumătate a secolului nostru, că

și riturile de nuntă și de moarte au relații directe cu pământul. În legătură cu nunta, s-a descoperit în unele localități că mirele își posedă mireasa pe pământ (...), pentru ca mirii să fie sănătoși ca pământul și căsătoria lor trainică tot ca pământul. Și ceea ce este tot. atât... de semnificativ, când un om se chinuie să moară, pentru a-i ușura moartea era pus pe pământ direct sau pe paie așezate jos pe pământ. Deci nașterea pe pământ, cuplarea mirilor pe pământ și moartea pe pământ reprezintă cele trei evenimente capitale din viața omului... e: are mar-cau tei mituri ale unuia și, aceluiași cult al pământului; \j

Dar, urmărit în geografia răspândirii sale, simbolul totali-zaânal " pământului-marnă depășește granițele continentale, impunând peste tot sensul său dominant.). regenerarea. Fiecare etnie însă, respectiv fiecare mentalitate tradițională a particularizat semnificativ înțelesurile arhetipale.

În spațiul culturilor asiatice, spre exemplu, pământul apare prin excelență drept elementul matricial inconfundabil, c. i maxim) vii iuți zămislitoare. FI este Yin, în mitologia chineză, imaginat ca o forță materială primară și puternică din sânul căreia se ivesc și se hrănesc toate. Rodnicia elementului feminin este pusă în relație cu celălalt simbol binar, cel uranic, reprezentat de Yang și înțeles ca un element determinant, viril, fecundant. În consens, intervin și reprezentările mitice orientale, mai ales cele ale vechilor fenicieni. Aici – observă Saba-tino Moscatti – zeița Baalat „corespunde în mod esențial, prin natura ei, pământului mamă, în care este personificată fecunditatea și care este considerată născătoarea zeilor și a oamenilor, ca și a plantelor de altfel 9. Mircea Eliade confirmă aceeași perspectivă și la greci: „După Hesiod, zeii și muritorii au aceeași origine, căci și oamenii sunt născuți din Pământ (Gegeneisis), așa cum zeii au fost făcuți din Gaia” 10j

Judecate comparativ, întruchipările cosmogenice românești și cele europene și ex-europene comunică prin câteva caracteristici structural asemănătoare, dar dincolo de identitatea compozițională întâlnim și individualități, deloc firave, în corpus-ul textelor românești. Ele se explică, în primul rând, prin faptul că etnia românească face parte din categoria acelor care s-au caracterizat prin stabilitate teritorială și continuitate istorică. Doar acest tip de comunități și-a creat ansambluri culturale fundamentate pe cultul pământului. Se poate vorbi chiar, în cazul folclorului românesc, de bună-cuviința pe

care o manifestă omul colectivității tradiționale față de pământ ca părinte suprem, gestualitatea rituală figurată prin sărutul pământului, închinarea în fața pământului, juruința cu brazda în cap căpătând aspect de ordalie-n și învederând respectul satelor noastre pentru pământul de sub tălpi, profund umanizat.

rin general, trei sunt concretizările antropomorfe ale pământului întâlnite în epica legendelor autohtone:

1. Pământul în ipostază feminină („Pământul e femeie și în el a pus Dumnezeu toate semințele ca să ne hrănească”);

2. Pământul în ipostază androgină („Pământul e jumătate femeie, jumătate bărbat”);

3. Pământul în ipostaza de îmbrățișare antropocosmică stratificată („Pământul cel de deasupra e bărbat, iar cel mai dinăuntru – femeie. Lui îi e ciudă pe femeia lui și o mustră: „Pe mine mă taie, mă muncesc, dar ție ți-i bine, tu nu-numai că muncă nu faci, ba încă și oamenii îți dau să mămnci”)./

Se constată cu relativă ușurință că în legende cosmogonice românești, indiferent de zona sau subzona folclorică din care provin, dualismul primește rezolvări imaginative particulare, el apărând frecvent sedimentat la scară telurică și nu în alcătuiri bispațiale precum cel iranian, sau tensionat antagonic, precum perechea chineză Yin-Yang. Mai mult chiar, narațiunile aduc, spre deosebire de cosmogoniile altor etnii, un amănunt semnificativ care certifică un discurs mental specific populațiilor cu îndeletniciri agro-pastorale. Și acest amănunt se sprijină pe o observație ce, la o citire superficială, poate rămâne neidentificată. Este vsrba, mai exact, despre calitatea bulgărilor inițial smuls din mîlul vâscos de pe fundul mării.

Adus la suprafață de personajul activ al perechii inițiale, Nefirtatul, menționăm că actul scufundării cosmogonice se întâlnește, cu toată recuzita sa ritualică, în majoritatea legendelor Europei răsăritene, fapt care îl determină pe Mircea Eliade să observe că întrucât „scufundarea cosmogonică nu este atestată nici în Mediterana, nici în Orientul Apropiat antic, nici în Iran, în timp ce este răspândit în toată Eurasia, nu i se poate explica prezența în Europa orientală numai prin influențe tardive, gnostice sau maniheene. Aceste influențe nu explică decât aspectul său dualist. Arhaismul mitului sub forma sa predualistă ne incită a-l considera ca făcând deja parte din patrimoniul mitic al populațiilor protoistorice ale Europei de sud-est.

Faptul că atâtea alte elemente de cultură arhaică au supraviețuit până în pragul secolului XX în Balcani și în Europa orientală face o asemenea ipoteză mai puțin hazardată clecăț pare la prima vedere” 12.

Și de această dată, caracteristicile generale balcanice ale mitului au fost adecvate de mentalitatea tradițională românească specificului mitologiei autohtone. Căci el, bulgărul luat din zona subacvatică, nu este constituit din țărână amorfă și neutră, ci conține în miezul său semnul germinației, închide sub pojghiță fructul, rodul. Punem această particularitate pe seama unei străvechi mentalități agrare care a ceremonializat ideea germinației, făcând din ea un adevărat cult prin a cărui simbolistică omul încerca mereu înnoirea periodică a lumii și abolirea sentimentului devastator al morții. Prin contaminare semantică, „încă din neolitic fertilitatea pământului a devenit solidară cu fecunditatea feminină”! 3.

Chiar și nașterea universului a solicitat, în spiritul mentalității tradiționale românești, un sâmbure, o sămânță care să-i asigure rodirea, dezvoltarea. Iată un fragment din legenda pe care o avem în vedere:

„Zice că înainte de facerea lumii nu era pământ, soare, lună și stele, nici oameni și vietăți ca-n ziua de astăzi, ci numai o apă încotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat. Iar pe deasupra acestei ape nemărginit de mari umblau încolo și încoace Dumnezeu și Dracul, unicele ființe pe atunci.

De la o vreme însă, săturându-se Dumnezeu de atâta umblătură în dreapta și în stânga, și voind să aibă măcar o bucătică de loc unde să se așeze și să se odihnească, se hotărî să facă pământ. Și cum se hotărî, trimise pe Nefârțatul în fundul mării ca să ia de acolo sămânță de pământ (...) * 1)...

Să reținem deci de pe acum sugestia interesantă după care pământul, în viziunea mitică românească, încă din faza sa embrionară a purtat lăuntric germenul dezvoltării succesive, fiind el însuși sămânță, virtual mugur și posibil rod. Ipoteza ne este confirmată și de o legendă cosmogonică din zona sud-vestică a Banatului, care într-una din secvențele sale finale, adaugă apăsător umoristic:

„Și rin Usigă-l toaca și-o pus un pumn dă țărână în trasată și-o plecat cu iei în susu apii, brășu o-nș eput să criască și s-o făcut griu ca o piatră dă moară”! 5.

Extrapolând, putem zice că, în accepția mentalității folclorice

tradiționale, pământul nu a fost creat ex-nihilo, ci s-a zămislit el singur în temeiul logicii germinăției și a delicității Sămânța de pământ este, așadar, magna seminția, tărâmul matricial exemplar perpetuu germinant. Astfel încât, sămânța vegetală încolțește doar în pântecul seminței-mamă, unde totul capătă viață născându-se, murind și renăștrindu-se, în fapt reîțerând periodic gestul primordial al reînnoirii lumii.

Primenirea ontologică ternară: viață, moarte, renaștere a „solicitat, în virtutea modelelor mentalității tradiționale, spații ie tranziție, praguri pregătitoare pe care omul-vechilor civilizații agrare le-a marcat ceremonial. Rudimontele unui atare comportament îndătinat ființează încă, parțial desemantizat, în cultura tradițională românească, mai cu seamă în zona sud-vestică. Semănatul a rămas aici în tiparele sale etnografice, el, ca act de autentică creație, a păstrat o serie de practici cu sens purificator unde apa, focul și prezența simbolică a strămoșilor constituie elementele de referință.

Dar mitemul construct al vieții ca sămânță a acționat ordonator nu numai în teritoriul vegetalului, ci și în cel al umanului. pentru că dacă bobul dezvoltă bob, deci săvârșește un drum dinspre virtual spre fenomenal, și existența omenească este obligatoriu supusă aceluiași traiect. Intrarea în viață a nou-născutului, aidoma punerii seminței sub brazdă, necesită asistență comunitară și rigoare ceremonială/ Nu demult, o bătrână din zona inferioară a Nerei își admonesta nepoțelul, care se tot învârtea în jurul magnetofonului cu care înregistram, prin următoarele cuvinte: „Pavile, c-ogoaie maiki că strâns roata!” Apoi, pierzându-și răbdarea s-a întors spre noi, rostind cu obidă: „Io dracu’ șcie, domnu’ profesor, se sămânță dă om îi ăsta că nu măi are stare, parcă-i priculis!”

Bătrâna se necăjea, de bună seamă, pentru că vlăstarul nu semăna cu trunchiul, deci cu familia și neamul din a căror sămânță se trăgea. Există, pare-se în mentalitatea rurală sătească nu numai sămânță de pământ și sămânță de grâu, ci și sămânță de neam omenesc care, la rându-i, se cuvine să parcurgă, sub auspiciile practicilor îndătinate, toate etapele ciclului biosocial. Și, ca simetria simbolică să fie perfectă, drumul omului spre lumea fără dor, spre neamul strămoșilor se încheie tot printr-o semnificativă întoarcere spre pământul-vărinte, căruia „dalbul de pribeag” îi core suprema îngăduință:

„Pămânce, pămânce
D-astară năince.
Tu să-mi fii părinte!”

Am recurs la analiza succintă a semnificațiilor unui simbol fundamental al culturii noastre tradiționale: pământul, cu principalele sale conotații, dorind să arătăm cum mentalitatea tradițională, bine articulată, ordonează logic majoritatea evenimentelor și întâmplărilor vieții, înnobilându-le cu sens. Nu în ultimul rând, am insistat și asupra posibilelor diferențe dintre discursul mental de tip arhaic și cel de tip tradițional (popular).

În paginile următoare vom zăbovi asupra modalităților de concretizare socială a mentalității folclorice, mai exact asupra obiceiurilor ca limbaje culturale ceremonializate.

CATEGORIA OBICEIURILOR TRADIȚIONALE

1.1. STRUCTURA ȘI FUNCȚIILE OBICEIURILOR

obiceiurile au apărut istoric ca fapte de cultură menită să ca-Sențeze logic viața oamenilor, existența lor socială, să măr*; c'heze momentele importante ale trecerii lor prin... I jLJ

A dl modeleze COMPO – rtaftlentul.

— Aceste modele comportamentale au constituit întotdeauna articulațiile de bază ale civilizației jiiități tăițil Ol b l i ț;

comunități tradiționale. Omul, ca membru al unui grup social, trebuia să se poarte în spiritul comportamentului neamului, deci al colectivității în sânul căreia s-a născut și în iefelă dependență de rigorile ethosului. „Poartă-te cum ți-e vorba și vorbește cum ți-e portul!”, indică simbolic o alcătuire proverbială românească. Rmve. rbi 1 înnțipf», fa smw*3”, un indiciu prețios, conform căruia, în ipostaza sa culturală „o miârfrebuie sălsă j) oarte în consens, cu valorile etniei din care face parte și în acord cu sine însuși, eliminând, pe cât poSâbâl, masca, duplicitatea. Prin urmare, normele comportamentale ale grupurilor omenești s-au ivit odată cu cristalizarea procesiilrai etnogenezei. (Tieoare spațiu geografic distinct, fiecare colectivitate umană constituită în cadrele aceluiași teritoriu și «îi sunetele aceleiași limbi-mamă și-a făurit, de-a lungul anilor, un comportament moral și cultural specific, un „modus v-yendi” particularizator-Cultura hindusă, spre exemplu, și-a îndemnat actanții spre un comportament sub auspiciul lui, hâman” sau „dharma”, grecii sub tutela lui „themis”, latinii – sub protectoratul lui „jus non scriptum”.

,!

3 – Existența ca întemeiere

V

1 În paralel, însă, „legile” comportamentale nescrise și-au dezvoltat câmpurile semantice prin adecvarea lor la îndeletnicirile specifice fiecărei etnii. Spre exemplu, așezarea într-un spațiu geografic considerat prielnic, în plan psihologic a prefigurat sentimentul stabilității și, la nivel cultural, un nou sistem de ceremonii și comportamente. „Este inutil să insistăm asupra importanței descoperirii agriculturii pentru istoria civilizației. Devenind producătorul hranei sale, omul a trebuit să-și modifice comportamentul ancestral. Înainte de toate, el a trebuit să-și perfecționeze tehnica măsurării timpului, descoperită deja în paleolitic. El nu se mai putea mulțumi doar să asigure exactitatea anumitor date viitoare cu ajutorul unui rudimentar calendar lunar. De aici înainte, cultivatorul va fi obligat să-și elaboreze proiectele sale cu mai multe luni înainte de punerea lor în aplicare, obligat să execute, într-o ordine precisă, o serie de activități complexe în vederea unui rezultat îndepărtat și, mai ales la început, niciodată sigur: recolta”. \$ Spațiul a devenit, în acest context istoric, o realitate Die.

«— un teritoriu venerat și cunoscut, între hotarele căruia comunitatea își desfășura existența ei socială. Preocupările agricole, însă, au generat și o anume înțelegere a ritmurilor temporale întrucât „experiența timpului cosmic, mai ales în cadrul muncilor agricole, sfârșește prin a impune ideea timpului circular fi și ciclului cosmic. Deoarece lumea și existențanarnana sunt va – lorizate în termenii vieții vegetale, ciclul cosmic este conceput ca o repetare indefinită a aceluiași rit: naștere, moarte, renaștere” 2.

Prin ritual, deci, și implicit prin rețeaua obiceiurilor, comunitatea tradițională și-a făurit o strategie comportamentală, im număr cuprinzător de relații față de timpul unidimensional și ireversibil, față de istorie și existență.]

= – Specifică obiceiurilor tradiționale autohtone este fuziunea dintre credințele și simbolurile uranice și cele chtonice, fuziune care certifică întâlnirea dintre cele două îndeletniciri ale populației carpatice: păstoritul și agricultura, dimpreună cu mitologiile aferente.

Obiceiurile sunt, deci „modele categoriale concretizate comportamental, sunt înfăptuirile culturale ale popoarelor de-a lungul

istoriei, adevăr ce l-a determinat pe Hegel să afirme că, de fiecare dată, comunitățile omenești an rămas, fo' patrimoniul valorilor universale, prin înfăptuirile lor T".

[Funcțional, obiceiurile însoțeau constant momentele vieții \ Arnold von Gennep 3 distinfpa., pentru comportamentul tuturor comunităților umane, un timp e\p rpfirii tra Hițigi-țaiip ni ajutorul căruia omul intra sau ieșea din existență. Dar ritualul trecerii pxiſtpnț. iale dinspre haos spre ordine nu este, cum atât de stăruitorvere Hpa ptnnj Qgul irancez, doar o adecvare, la scara omenescului, a ciclicității naturalului, „ci și un acord-conștient

— N ... n ... n... îi! îi...!! * – i i fii – în alpsihiului cu legislațiile coercitive ale biosocialuluſe. Trecerea... pragurilor" vieții a solicitata firesc un ritual al pregătirii, a T purificării și așteptării, întrucât, în mentalitatea tradițională, ȝ orice act important necesita o primenire fizică și psihică, „o \$ Inițiere a omului, o depășire a projanului și o apropiere de spațiul generos al cunoașterii, al exemplarității. v astfel. trecerea" dint. rrp an în altn, dintr-un anotimp în altui, dintr-o vârstă în ialta și din existență în postexistență reclama imperios o – inițiere însoțită de o purificare și o circumscriere fie ceremo-il lî

p și nială, fie rituală. și perioadele muncilor agrare erau însoțite de atari acte inițiatice. pentru ca punerea semințelor sub brazdă echivalacum am arătat, cu un act de Atențică creație omenească; de asemenea, adunarea recoltei. T

Omul apare, din perspectiva obiceiurilor, ca un pelerin, un călător prin existența și rosturile ei, urcând ou demnitate treptele și meandrele acesteia și dorind de fiecare dată să săvârșească urcușul nu în ipostaza profanului, ci a cunoscătorului, a inițiatului.

Dintre funcțiile inițiale ale obiceiurilor, două» au rămas II la i a".

fundamentale: cea morală și cea juridică. Prima, cea morală... tine exclusiv de

gthos-ului, pre Prima, cea morală... tine exclusiv de ynn.a. gthos-ului, prefigurând axiologia binelui în cadrul vieții sociale sau, în alți termni prin Qfgli-înſr) arfe>p și faptele permise comunitar în termni, ȝ, ȝ arfe>p și faptele permise comunitar, în

I, fe și pt p.

contrast ru interdicțiile abolite. Prin funcția juridică, obi ceurile asigurau vieții de fiecare zi un context normativ, cu rolul dea subordona toate inițiativele „codului, „dei valori validate comunitar.

Impunerea obiceiurilor în viața comunității se realiza prin obligativitatea și repetabilitatea acestora

Japț înriplung repetat, nu arț tradițional fo' sociaX care dă tur și actualizează datinile, în sensul nevoii de întreținere a vieții r-a-realitate culturala și social jg stelia b îi dîi ț alt] jg g

3 ia feriomen de deprindere colectivă, bazat pp repuii traditio – [t5 re, și organizând viața în acte ceremoniale rituale” 4.

Fiind discursuri comportamentale complexe, (p-biceiuri 1 e conți-n” în structura lor secvențe ritualice, ceremoniale, spet-Jaculare, înglobându-le și asigurându-le coerență. Spre deosebire de cutumele arhaice, însă, obiceiurile culturii tradiționale s-au dovedit a fi realități etnoistorice deschise, ele răspunzând mereu nevoilor sociale, culturale și psihice ale individului și grupului. [în dezacord cu opiniile logicianului Nicolae Bellu 5, care considera obiceiul drept o realitate culturală osificată, închizând în nucleul ei o cantitate de rațiune trecută, moartă, aparținând gândirii înaintașilor, credem că fenomenul în trecerea sa prin istorie, a vehiculat constant nu numai ideile celor care au fost, ci în chip deosebit și năzuințele și ideile contemporanilor, ale oamenilor care, într-o anumită epocă, au recurs, din nevoi practice, la un obicei sau altul. Primeritoare s-au arătat a fi mai mult sensurile, conotațiile obiceiurilor și mai puțin semnificațiile lor esențiale, arhetipale, și, implicit, ale ceremoniilor și ritualurilor”. [Ceremoniile tradiționale ale iernii, spre exemplu, și-au adoptat mereu semnificațiile și conotațiile la trebuințele generațiilor care s-au succedat, traseul fiind dinspre magie și ritualitate spre ceremonialitate și spectacular.)

Obiceiul, prin actualizare, pe lângă multiplele f ffl-l” – rituale și sociale, menține una fundamentală aceea de limbaj [complexi prin mesajele căruia se comunică înțelesurile vâp – ții. „Privit în lumina teoriei comunicațiilor, fiecare obicei este un act de comunicare, un Mesaj, care se realizează cu ajutorul unui cod, presupus a fi cunoscut celor dinlăuntrul unei culturi () în sistemul general al vieții socio-culturale, obiceiurile sunt structurate după o lege proprie. Ele formează un sistem în cadrul căruia fiecare obicei este un semn a cărui semnificație nu se poate descifra decât prin corelarea lui cu celelalte semne și cu sistemul în general” 7.

v, >/ Fiecare obicei tradițional se fundamentează și se dezvoltă pe TT credință sau un grup de credințe, de regulă „păgâne-l Așa se explică de ce „biserica a trebuit să lupte mai bine de zece veacuri

împotriva fluxului continuu de elemente de credință și practici populare în practicile și legendele creștine.

Și rezultatul acestei lupte a fost mai degrabă modest, în special în sudul și sud-estul Europei, unde folclorul și practicile rituale ale populațiilor rurale păstrează încă reprezentări, mituri și rituri de mare vechime” În același spirit se cuvine citită și plângerea pastorului Aadreas Mathesius care, în anul 1647, înștiința forurile clericale superioare că românii din Transilvania nu vor să renunțe în niciun chip la „diavoleștile” lor practici moștenite, adică la fondul colindelor laice. Atitudinea autohtonilor a contrariat, iritând pe diriguitorii imperiali pentru că, păstrarea cu îndărătnicie a tradițiilor precreștine se traducea, la nivelul conștiinței comunitare românești, prin protejarea identității etnice a satelor transilvănene. Mesajul colindelor laice reactualiza astfel, vechi urme uranice (solare) în obiceiurile și ceremoniile iernii (marcând despărțirea de vechiul an și intrarea în zilele celui nou).

Pe lângă informațiile pe care le transmit, obiceiurile tradiționale concretizează socialmente și o importantă cantitate de acțiune. Membrii neamului sau ai grupului comunitar devin actanți ai practicilor îndătinat. Ei încearcă să circumscrie sferei umanului toate ipostazele și elementele mediului înconjurător, precum și cele ale propriei vieți. Structurarea ipostazelor existențiale prin ceremonial determină un sens precis tuturor desfășurărilor evenimentțiale, „îmbălânzindu-le” agresivitatea și echilibrând mereu relațiile dintre individ și semenii, dintre om și lumea exterioară.

Integrarea în spațiul obiceiurilor, înțelese ca limbaje ceremonializate, presupune, în consecință, armonizarea vieții psihice și mentale a vlăstarului comunității cu ansamblul de înțelesuri ale culturii tradiționale. De altfel, să nu uităm că jele la naștere și până la încheierea ceremoniei matrimoniale, omul este întâmpinat, însoțit și inițiat continuu prin sugestiile și secvențele ceremoniilor familiale și calendaristice. Contribuie la formarea și informarea omului atât eposul mitic conținut în obiceiuri, cât ȘKIISS – bălurile pe care se întemeiază. Pentru că fiecare obicei cuprinde o secvență exprimată verbal? 7 Uia așadar, o șvpntă simhnlén și ujia aci-xnială, râtualqTI Dinspre fondul informațional ceremonial îi parvin omul triy pe tot parcursul vieții, dar mai cu seamă în momentele importante ale acesteia, sugestii și modele comportamentale, soluții și strategii deja verificate praxiologic. Pe

temeiul comunicării subiectului uman cu semnele (simbolurile) și se-mele (înțelesurile) ethosului îndătinat se accede, finalmente, spre un sistem atitudinal oare se dezvoltă apoi într-o viziune globală despre lume și viață. Însușirea unei atari perspective întregitoare se câștigă progresiv, odată cu descifrarea semnificațiilor de adâncime ale culturii moștenite. Operația „învățării” sensului unui ceremonial decurge firesc, în mediile folclorice, nu printr-o „maieutică” savantă, ci prin scheme ludice, cu substrat simbolic, de maximă eficiență. Căci, indiscutabil, ceremonialul îndătinat poate și este necesar să fie privit și ca o grăitoare creație culturală a ființei omenești în ipostaza ei de homo ludens, să fie văzut, așadar, drept un fascinant joc simbolic în cadrele căruia omul nu se joacă gratuit, ci își joacă viața adecvându-și-o tiparelor culturii îndătinate. Intrarea în ceremonial (în „jooul” simbolic!) certifică integrarea, inclusiv, înjucarea existențială.

Johann Huizinga, analizând vechi ritualuri și ceremonii agrare, observă că O & festivitățile sacre, care revin periodic odată cu anotimpurile, comunitatea sărbătorește în spectacole ritualice marile evenimente din viața naturii. Ele înfățișează succesiunea anotimpurilor, în reprezentările răsăritului și apusului astrilor, ale creșterii și coacerii cerealelor, ale nașterii, vieții și morții oamenilor și animalelor. Omenirea joacă (...) ordinea naturii, așa cum i-a intrat ei în conștiință” J Interpretând ludic stadialitatea germinației și dialectica Holurilor cosmice, omenirea, am adăuga noi, s-a străduit să-și adapteze truda și existența la ritmurile și succesiunile naturii, dar prin intermediul culturii.

Normele tradiționale, prin urmare, în cristalizarea lor ceremonială recurg la schemele generale ale jocurilor simbolice tocmai pentru a subordona viața și evenimentele ei spiritualității grupului.

În culturile folclorice, obiceiurile tradiționale devin, prin importanță socială, obligativitate și repetabilitate, adevărate discursuri ale umanului asupra naturalului. Structura lor cuprinde: a. paradigmele mentale (în consens cu mentalitatea tradițională și cu viziunea ei asupra rosturilor vieții); b. prototipia mitică (obiceiurile reiterind, de regulă, acțiunile, comportamentul unor personaje exemplare aparținătoare patrimoniului mitologiei autohtone); c. actanțialitatea ritualică, ce

acțiunile individului sau grupului din timpul desfășurării obiceiului în încercarea de a repeta actele și faptele personajelor mitice).

Pentru confirmarea afirmației noastre, recurgem la o exemplificare prin urmărirea unui obicei tradițional cu o largă răspândire în spațiul folcloric românesc: Sânzienele.

Cum a teștil. cercetările etnografice, obiceiul Sânzienelor, amintit înca în secolul ATXVII-lea „de „Dâmâtfte-eantemir, se practică în perioada trecerii dinspre primăvară spre vară, când î râregâs-trâm, în accepția mentalității tradiționale, o perioadă de vârf, de maximă putere și vigoare a naturii și soarelui, noaptea. Sânzienelor fiind tocmai punctul temporal în care rodul se prefigurează plenar., în acest moment de trecere dinspre o stare a naturii spre alta, omul a implicat în ceremonial, cu scop benefic, prezența personajelor mitice, a Sânzienelor, a acelor zâne sau „fete frumoase care umblă prin păduri” i0 și care oficiază explozia” vitalității în regnul vegetal și uman (de altfel, unii lingviști derivă numele Sânzienelor din latinescul Sancta Diana, considerându-le drept ființe adoratoare ale zeiței). Ivirea în ceremonial a-mirificelor Sânziene echivalează, la nivelul structurii, cu ceea ce noi am numit prototipici mitică. Sânzienele, sau, în alte zone, ielele” „cutreieră câmpul și poienele, cântă și joacă încinse cu brâie și cu multe flori. Imaginea aceasta își are vechi ecouri, îneejgând cu grupurile de nimfe antice, continuând cu cetele rituale ale menadelor, ajungând apoi în profilul intens folclorizat al rusaleelor și al zânelor””.

Elementul simbolic al obiceiului Sânzienelor îl constituie rouă, ca semn al purificării și contaminării umanului cu sevă și putere vegetală. Actanțialitatea ritualică se materializează, de această dată, prin rostogolirea fetelor prin rouă și, mai apoi, prin culegerea și împletirea de cununi de sânziene. Acestea sunt aduse în sat și puse în porțile caselor sau aruncate deasupra streșinii, câte una pentru fiecare membru al familiei.

! Cea care se va veșteji va echivala cu apropierea stingerii din viață a celui pe care-l reprezintă.

Odată împlinit, obiceiul are darul de a anticipa simbolic fecunditate și continuitate familiei, mai ales fetelor aflate în pragul căsătoriei.

Sintetizând observațiile de până acum și privind obiceiul, în complexitatea funcțiilor sale, putem spune cu îndreptățire că, în spiritul mentalității tradiționale, ceremonialul de tip folcloric, /

tinzând întotdeauna spre o transmutare a evenimentelor vieții din contingență în necesitate (sau aparentă necesitate) este, la obârșie, o motivație psihosocială a fenomenalității existenței, prin limbajele căreia haoticul și întâmplarea se transformă în ordine acceptată cultural.

Raționamentele omului se dezvoltă, în ceremonialul de tip tradițional, într-o complementaritate organică cu actele imaginative, având drept finalitate purificarea; „Fiind consecutivă și derivată în raport cu activitatea inteligenței (...). A recurge la imaginar – adică la imagine sau la aparența unei acțiuni reaje sau verosimile – e condiția necesară a catharsis-Ului”! 2.

Sugestia starobinskiană este stimulatorie și în analiza obiceiului tradițional. Acceptând un atare punct de vedere, socotim că, la nivelul funcțional, ceremonialul de tip folcloric poate fi considerat o modalitate culturală cu valoare de functor terapeutic, el mutând discret fenomenele vieții de sub protectoratul neutru al lui „Așa este!” sub oblăduirea reconfortantă a lui „Așa se cuvine!”

Prin urmare, cuviința ceremonială, ca modalitate comportamentală îndătinată, semnifică mai mult decât se spune îndeobște, ea depășind perimetrul „cumsecădeniei” smerite, de sorginte creștină, și tinzând spre un coerent „modus vivendi”, prin rețelele căruia se investește cu normalitate și rost viața intimă și socială a omului.

Trebuie să ființăm în zăriștea „legilor” culturii – sugerează textele și obiceiurile folclorice, căci, par a spune mai departe aceleași texte, suntem liberi ca oameni doar în măsura în care ne subordonăm viața cosmotocului, logicii și raționalității. „Dharma*” hindusă echivalează, în cultura tradițională românească cu bună-cuviința, deci cu acel comportament ritual îndătinat care oferă fiecărui eveniment o explicație sau un tratament cultural prin prisma ethos-ului comunitar. Instituționalizând buna-cuviință ca măsură a existenței, mentalitatea tradițională și-a cristalizat și un echilibru al vieții, un scut al acesteia, ferind-o de aberație și exagerări, normalizând-o.

1.2. CLASIFICAREA OBICEIURILOR

»... îi; >...

I Cum timpul, familia și truda cotidiană au devenit deziderate ale activității umane, ele au primit și accepția de axis, de jaloane, în jurul cărora omul și-a orânduit toate practicile și obiceiurile. Etnologia

admite astfel, pornind de la structura și funcțiile. obiceiurilor, două categorii principale de norme comportamentale [adică] adiționale, după cum urmează:

([J]ubileurile calendaristice de veste anr (care însoțesc trecerea omului prin timp și anotimpuri): ceremoniile Anului Nou.

1)

obiceiurile de primăvară, vara și cele nelegate de date fixe etc.

CO obiceiurile familiale (care contextualizează ceremonial trecerea omului prin principalele momente ale existenței)...; naș. i. Tere, copilăria, pubertatea, adolescența maturitatea, senectutea, moartea.

Prima categorie, cea calendaristică, a însoțit, cum am mai spus, trecerea omului prin vreme. Prin vremea care vremuiește, atingând cu aripa sa necruțătoare totul: viața, fenomenele, evenimentele mari și mici, lumea cu toate întâmplările prevăzute sau neașteptate. Dar ireversibilității și neutralității temporale, mentalitatea tradițională i-a opus, în plan simbolic și cultural, reversibilitatea, ciclicitatea, regenerarea, modelul oferindu-i-l natura, eterna primenire anuală a vieții vegetale, prin puterea revitalizatoare a primăverilor. Și nu numai a primăverilor, pentru că „timpul, trăit afectiv sau economic, este împărțit de mentalitatea populară în perioade mai mici sau mai mari, care demonstrează o viziune calitativă asupra lumii. Anul și anotimpurile, lunile și săptămânile sunt trăite în funcție de semne pregnante, au miezuri și începuturi. Miezul (...) verii desemnează temperaturile cele mai ridicate, lunile sunt numite după manifestări ale cosmosului: Frunzarul e luna mai, Cireșariul e iunie, Vinișel e septembrie, Brumărel și Brumar, octombrie și noiembrie, iar decembrie e numit Andrea sau Neios, adică luna ninsorii” 13.

lin investigarea gradual-axiologică a timpului funcționa, fără greșală, o logică operațională care, pentru fiecare moment temporal, propunea o strategie, o adecvare a ritmurilor cosmice la trebuințele omenești. Iar consacrarea acestei relații, dintre viața naturii și existența omului, aparținea, în viziunea tradițională, aclanțialității soarelui, profund umanizat. §

4!

1.

Să ne reamintim căăfri noaptea care marca intrarea în solstiții de iarnă, oamenii șalului tradițional românesc aprindeau, în vatra

casei, focul, cu gândul de a ajuta soarele să-și recapete vigoarea, lumina și căldura. Și de această dată se petrece o solidarizare om – cosmos cu precizarea că, în acest caz, nu elementele uranice erau chemate să ajute omenescul, ci, dimpotrivă, omenescul intervenea ritualic pentru a echilibra și reface armonia, vremelnice violentată a cosmosului, prin slăbirea puterii solare și în consecință, prin creșterea și întinderea întinericului în spațiu* binecuvântat al drumului. J!

IPrototipia mitică a Crăciunului este, așadar, prin simbolurile sale fundamentale, de obârșie precreștină, probabil indo-europeană. Numai în acest mod se pot înțelege similitudinile semantice reale dintre colindele tradiționale românești și unele texte vechi (orale sau scrise) indiene, egiptene... etc. Fenomenul se explică, după opinia noastră, nu prin difuzie și împrumuturi directe sau mediate dinspre o cultură spre alta ci, în primul rând, prin stadii mentale parțial asemănătoare parcurse de colectivitățile amintite în drumul lor prin istorie. Pentru că, /așa cum atestă mitologiile primare, în multe culturi străvechi, soarele îndeplinea rolul de simbol fertilizator și fecundant, fiind socotit indispensabil vieții pe pământ.

James George Frazer, vorbind despre încercarea omului arhaic de a controla, prin practici magice, puterea și mișcarea zilnică a astrilor, aduce în actualitate imemorabile rituri mexicane prin semantismul cărora soarele era considerat izvorul tuturor forțelor vitale-rfiind numit de localnici Ipalnemohuani, ceea ce, într-o traducere aproximativă, ar însemna „cel ce face ca oamenii să trăiască”. Același antropolog, analizând reprezentările mitice solare ale europenilor, observă că „grecii antici credeau că soarele străbate cerul într-un car, în consecință, locuitorii din Rhodos, care adora soarele ca pe cel mai de seamă zeu al lor, îi ofereau în fiecare an un car cu patru cai pe care îl aruncau în mare, pentru ca zeul să-l folosească” u.

Asemenea personificări ale astrului ceresc, câteodată concretizate chiar mai coerent, apar și în cultura noastră tradițională, încă din etapa protoromână. Căci, cum atât de convingător va demonstra Vasile Pârvan, unul dintre zeii predominanți ai panteonului geto-dacic rămâne cel uranic, el fiind imaginat drept „cerul senin: tulburarea firii e adusă de demonii răi ai furtunilor, norilor grindinii; de aceea getul ajută zeului suprem la liniștirea lumii, trăgând el însuși cu arcul în nourii care ascund și întunecă fața cerului-zeu” 15.

Nu este locul aci să aducem în discuție disputa dintre istorici și

etnologi în legătură cu primatul uranicului sau chtonicu-lui în mitologia autohtonă. În această problemă s-au pronunțat cărturari de prestigiu precum Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Lucian Blaga, Athanase Joja, Constantin Daicoviciu ș.a. Vrem doar să subliniem faptul că, prin sugestiile degajate de corpus-ul legendelor românești, perspectiva mitică uranică se întregește organic cu cea telurică, instituind complementaritatea, îngemănarea între căldura fertilizatoare a soarelui și zvâcnetul germinant al pământului; în atare cadru cuprinzător s-a desfășurat dintotdeauna intenționalitatea mitico-simbolică a omului carpatic. Astfel până spre zilele noastre, „în nopțile solstițiale, roți de car îmbrăcate în paie și aprinse se dădeau de-a dura de pe înălțimi la vale, însoțite de tineri cale alergau chiuind și bătând tllângi. Roata împrăstia scânteii pe ogoare, în credința fertilizării solului. La ceremonia solstițială participa întregul sat, care comenta mersul drept sau sinuos al roții, interpretându-l ca o fertilizare constantă sau cu intermitenței ale puterii germinatoare a soarelui” 16. Ritul se mai păstrează și astăzi în zona nord-estică a Banatului și se practică fie în perioada solstițială, fie în săptămâna „moșilor” de primăvară. În ceremonialul din urmă (al „moșilor” (familiei), colacii împlețiți din făină de grâu pentru a fi dăruți de pomană imită, arată Petru Caraman, „forma soarelui amintind de capul nimbant al lui Mithra, așa cum e sculptat în chip rudimentar în unele din basoreliefurile numeroaselor lui temple, aflate pe pământul Daciei și în Moesia, ca și aiurea în răsăritul și apusul Europei” J/f

Subordonarea, prin cultură, a timpului și desfășurării lui a ținut seama, la nivelul mentalității tradiționale, de „pragurile” dintre anotimpuri, de acele momente de „criză” care, pentru depășirea cu bine, se cereau ceremonializate. Tocmai de aceea, „simbolistica determinantă pentru capătul de an al solstițiului de iarnă e și, calendaristic vorbind, solară (dies natali sol invicti) și deci îl poate asocia pe Apollo, după cum începuturile primăverii invocă un ritm cosmic lunar și sunt asociabile, de la Carnaval (...) până la ciclul renașterii firii, lui Dionysos” 18.

fortilității și fecundității, deci rodu d lui., inițiativelor umane, obiceiurile calendaristice, prengurate de discursul colindatului și întregite cu jocurile mimice: Turca (Bourița în zona Sibiului sau Cerbul în unele subzone ale Transilvaniei), Brezaia (în Muntenia), Buhaiul („Buga” în sudul Moldovei) etc. (acestea din urmă recurând la măști

zoomorf e) v contribuie hotărât la intrarea, prin datină, a comunităților sociale în timpul trepidant și important al muncilor de primăvară. Pătrunderea omului în teritoriul așteptat și dorit al unei mereu generoase primăveri magice, cum o definește James G. Frazer, este străjuită și asistată de cei doi „stâlpi” ai vieții cosmice: pământul-mumă și soarele-tată. Numai în această matrice oblăduitoare de sămânța pusă sub brazdă va prinde sigur mugur și va da în rod, nu înainte însă de a se sărbători tradițional înărul vrednic din sat care iese primul la arat, în obiceiuri milenare denumite Craiul Nou în Moldova de Nord, Plugarul, în satele din Făgăraș, Tânjăua în Maramureș 19.

Pentru toate binefacerile ei, dar mai ales pentru capacitatea periodică de a reînnoi „sunetele” vieții, omul comunității tradiționale a atribuit primăverii, ca și pământului zămislic, rolul de „mumă” casnică: „Primăvară, mama noastră, / la tu neaua de pe coastă”, conchide imperativ un distih din lirica folclorică nord-vestică. Eliberată, prin urmare, de poighița stagnantă a iernii, viața vegetală și umană reintră în ritmurile sale normale, primăvara devenind, astfel, un anotimp al bucuriei, erosului și sărbătoreșcului/j-Cântatul și împodobitul porților și caselor unde locuiesc fete sunt obiceiuri ale Armindenului, iar primăvara-în-seamnă pentru fetele și flăcăii satelor românești prilejul ieșirii la horă, al purtării noilor costume de sărbătoare și al dragostei. Rolul fundamental al primăverii în modelarea acțiunilor umane ceremoniale și al sistemului de sentimente provine din miraculoasa ei descindere în peisajul hibernal, ea fiind trăită de cele mai diferite civilizații ca o repetată și complexă minune. Pentru a o face să vină, oamenii se vor comporta primăvărat și vor trăi asemenea florilor. Timpul festiv este primul care joacă un fel de imitație a primăverii cu dublu aspect și rol, încercând s-o convingă să vină sau mărturisind intensă ei adăpostire în sufletul omului” 207)

Și/vara, cu roadele și soarele ei ajuns în crugul puterii, a reclamat, psihologic, ceremonii destinate încheierii cu bine a secerișului, celebrării seminței ajunsă holdă. Cel mai răspândit este obiceiul cununii (împletită din spicele mănoase ale ultimei recolte). „În nordul Transilvaniei, unde se păstra o tehnică mai veche de muncă, fetele secerau iar flăcăii legau snopii și făceau clăile. În Făgăraș, unde se folosea o tehnică mai înaintată, feciorii coseau și fetele legau snopii. În clăi snopii erau așezați în sensul rotației soarelui. Cunoscuta sau

buzduganul se făceau din cele mai frumoase spice alese din ultima parte a lanului. În unele locuri se lăsau întotdeauna neculese câteva spice pentru a nu se lua holdei întreaga putere roditoare” 21.

Obiceiul cununii are și o parte mitică cântată ceremonial, adesea întâlnindu-se, la scara melos-ului, cu ritmica colindelor – Spre exemplu, în sudul Ardealului, varianta cântecului se dezvoltă pe o simbolică înfruntare între „sora soarelui”, și „sora vântului”: „Dealul Mohului, / Umbra snopului, / Cine seâmbrea / Și se sfătuia. / Care e mai mare? / Sora Soarelui, / Ea așa zicea, / Că ea e mai mare, / Că-i frate-său Soare / Și de când răsare, / Fână când sfințește, / Lumea răcorește. / Că de n-ar fi sori, / Lumea n-ar mai fi. / Sora vântului, / Ea așa zicea, / Că ea e mai mare / Că-i frate-său Boare. / Că de n-ar bori, / Oamenii-ar muri (...) / 22.

„Gâlceava” dintre cele două elemente cosmice se încheie alegoric printr-o „împăcare”, printr-un consens referitor la importanța acțiunii soarelui și vântului asupra muncilor agricole din toate perioadele anului și, implicit, asupra vieții omului. De altfel, Simion Florea Marian și-a grupat materialul etnografic al obiceiurilor calendaristice ținând seama tocmai de stadiile hotărâtoare ale ciclului seminței, ordonându-l într-un corpus de practici îndătinat intitulat Sărbătorile la români²³. Aici, harnicul etnograf bucovinean adună cu osârdie informații culturale din principalele zone folclorice ale țării, arătându-se entuziasmat de unitatea și complexitatea obiceiurilor tradiționale românești.

rsfimic nu se petrece fără rost și la voia întâmp Mrii în existența socială a satului tradițional, sugerează Marian/Observația este pertinentă pentru că, într-adevăr, n calendarul muncilor agro-pastorale, fiecărei inițiative umane îi corespunde, pe plan ceremonial, o marcă simbolică care integrează constant socialul discursului cultura⁷

A, A dona cate-dnp ț) p obiceiuri tradiționale, cea familială, nu se mai cowcretizează ciclic, profilul n- r' Purile calendaristice, Ri

Jurile vieții de familie urmăresc întotdeauna să circumscrie viața» iuividului rigurilor îndătinat ale grupului social din care acesta teii

face parte Fiind extrem de arborescente semantic, obiceiurile tradiționale familiale nu pot fi cercetate adecvat decât prin raportarea lor la contextele istorice și mentale care le-au dat naștere, întrucât

„dacă un obicei este scos din conexiunile lui concrete teritoriale și istorice și desfăcut din corelațiile sale cu fenomenele paralele, explicația ce i se dă nu poate fi decât falsă. Se face adesea greșeala ca în explicarea unui obicei să se țină mai mult seama de forma lui exterioară decât de sensul lui, de rostul pe care îl are în viața colectivității, de funcția ritului. Nu putem deci neglija în cercetările noastre viața reală a obiceiului respectiv, studiarea lui în ansamblul vieții sociale în sânul căreia s-a ivit” 24.”; „.. → –.

Și, de asemenea, continuăm noi, nu putem ocoli/în investigația structurii obiceiurilor familiale, mentalitatea tradițională care-vehiculează discret sensurile și funcțiile ceremoniilor îndătinat de tip familial, pulverizând semnificații devenite anacronice și adăugând înțelesuri noi. Restructurările s-au produs mai ales în cadrul obiceiurilor carejmoșesc căsătoria, ceremonialul nașterii și ritualul înmormântăriijs-au dovedit mai conservatoare, mai refractare primenirilor de adâncime, ele păstrându-și constant paradigmele ordonatoare. În repertoriul paradigmatic domestic întâlnim, ca și în cazul obiceiurilor calendaristice, două semne mitice care jalonează perspectiva: cel uranic și cel teluric. Dar, cum demonstrează Gerard Deledalle, orice semn este triadic. „Calitatea de semn comportă trei elemente: un reprezentamen, un obiect și un interpretant” 25. Având în vedere această alcătuire a oricărui text simbolic, și discursul ceremonial familial se concretizează, așadar, printr-o treaptă primară, un reprezentamen conținând întruchipările mitice de factură imaginativă (o prototipie, deci), un obiect sau fenomen căruia urmează să i se aplice practica îndătinată și un interpretant: comunitatea tradițională care oficiază ritualul.

Pentru a nu rămâne drrarin sfera enunțurilor generalizante, să exemplificăm afirmațiile noastre prin câteva realități etnofol-clorice caracteristice atât ariei culturale românești nord-vestice cât și celei sud-vestice, bănățene. Este vorba de prezența ubicuă în spațiul folcloric românesc a simbolului pomului vieții. Originea acestei reprezentări dendromorfe a fost situată de Wilhelro Manhhardt²⁶ și Angelo de Gubernatis ²⁷ și, pe urmele lor, de Romulus Vulcănescu în perimetrul culturilor umane arhaice. Dar, așa cum s-a conturat ea în zona carpatică, deține, indubitabil, câteva particularități strict etnice. Căci, subliniază H.H. Stahl în studiul său despre structura satelor devălmașe românești²⁸, viețuirea milenară a omului acestor

meleaguri într-un mediu silvestru a determinat o anumită civilizație agro-pastorală, iar la nivel mitologic, o bogată simbolică arboricolă, o înfrățire a omului cu cadrul, pomul devenind analogonul vlăstarului omenesc. Traducând metaforic clișeele mentalității tradiționale, am putea spune că, în accepție folclorică românească, patentarea implică surprinzătoare relații de rudenie ale omului cu „personajele44 eterne ale cosmosului: Cerul (soarele) – tață, Pământul – mamă și Codrul – frate. Sub protectoratul unor astfel de „rude”, parcă și viața efemeră devine dacă nu mai durabilă, cel puțin mai profundă și mai semnificativă.

Urmărind gradual însă corporalizarea simbolului pomului vieții în obiceiurile care marchează ceremonial nașterea, căsătoria și înmormântarea omului, vom putea înțelege mai ușor cum funcționează gândirea interpretantului, adică a comunității sătești care a făcut din cultură o veritabilă strategie a speranței. Căci ce altceva sunt obiceiurile tradiționale familiale dacă nu o fierbinte dorință în izbânda vieții?

Dominate de un orizont și o tehnică; \ așteptării, cnrp solicită întotdeauna o inițier. e, ceremniilp familiale traversează, în desfășurarea lor, trei etape: a) despărțirea de yegjisa-stase; b) pregătirea și trecerea spre o nouă condiție socială sau existențială; c) integrarea în noua jtare29. Drumul prin viață apare; așadar, ca o călătorie „spre nădejde. Iar „nădejdea nu înseamnă nici așteptare inactivă și nici încercare de a realiza imposibilul. Nădejdea este o atitudine activă. În vreme ce lipsa nădejdi lasă determinismul să se transforme în fatalitate, nădejdea participă la transformarea determinismului în libertate” 30.

VIAȚA FAMILIALĂ TRADIȚIONALĂ ȘI CEREMONIILE EI ÎNDĂTINATE

1.1. CADRUL ÎN CARE SE DESFĂȘOARĂ VIAȚA FAMILIALĂ

Am relevat în precedentele pagini importanța definitorie a factorilor de natură istorică, etnică și psihosocială care au contribuit, succesiv, la cristalizarea mentalității tradiționale românești și a valorilor ei materializate în perimetrul culturii nescrise. Am mai insistat, de asemenea, asupra structurii și, convergent, asupra funcțiilor obiceiurilor comunitare, încercând să demonstrăm perenitatea dar și permanenta lor deschidere spre aspectele, mereu altele, ale existenței.

Se cuvine acum să ne aplecăm cu susținută atenție mai întâi asupra frogtglexuluj-civ-Leare adăpostește și ritmează viața familială-complex format din două unități Tetnografice; sdițuZ Șitasa Cu „afă mai mult cu cât și fizionomia lor este profund „marcată de ceea ce noi am numit paradigma ethos-ului. Căci, alăturate altor construcții edilitare aparținând «nor comunități etnice venite mai târziu pe teritoriul țării noastre, satul și casa sistemului tradițional auto MojiJLlidj țujuxiinfluentelor, păstrează” indicii arhitect-rălestrict individui Auzaloare, în de

lină concordantă cu simbolistica spațială tradițională. Iată ce notează în acest sejisja JAQIQ – gul Hoanulus Vuia: „O plimbare prin satele din Ardeal ne face să înțelegem mai bine deosebirea între planul și spiritul satelor săsești și a celor românești / Satele săsești, cu planul lor bine încheiat și cu casele zidite Tnasiv din piatră și cărămidă, clădite una lângă alta, cu șurile așezate în dosul grădinii și aliniate, încadrează satul într-o unitate perfectă. Iar în mijlocul satului se află, ca o citadelă, biserica masivă înconjurată cu ziduri de piatră. Numai un grup etnic colonizat într-o țară străină și în mijlocul unui alt popor; concepe o ășTTFT de-jizare concentrată ca o fortăreață.

Față de această tendință de concentrare și apărare, ce contrast izbitor ne prezintă satele românești, risipite prin văi și, Coaste, cu casele răzlețe ce se pierd în verdețurile livezilor, ca părți ce se contopesc cu peisajul și ca o așezare a unui popor ce se x, știe la el acasă și astfel nu simte nevoia unei așezări mai concentrate sau mai întărite”.

Apropierea satelor românești transilvănene și bănățene, în ultima sută de ani, de modelul așezărilor în lungul uliței, nu infirmă descrierea tipologică a renumitului etnolog. Dimpotrivă, o pune și mai puternic în evidență. Căci acasă, pentru omul colectivității folclorice românești înseamnă, după părerea noastră, ființarea într-o realitate spațială consacrată și tridimensională: pământul-părinte de sub tălpi, în sânul căruia zac osemintele înaintașilor, satul natal, adecvat uimitor formelor de relief, și casamare, adică cupola cosmică cu cerul senin „ca laptele”. (vezi distihul: Peste toate satele, / E senin ca laptele). În acest context, viața umană devine un fir esențial în țesătura macrocosmică fără sfârșit, vibrând ori de câte ori se prbduce un atentat la armonia întregului. Unitatea ce se stabilește între uman și cosmic elimină integral sentimentul singurătății, al înstrăinării, omul simțindu-se o parte integrantă și activă a universului.

Întemeiate pe o atare mentalitate integratoare, satele românești de pretutindeni „cresc din peisaj atât de „organic, că nici nu-țHPQȚI inenipui ca ele să nu fi fost totdeauna-acole-jincle sântljL

Fiind dintotdeauna acolo, în spațiul care, prin procesul etnogenezei, a devenit țarină și țară, satul românesc și-a plămădit de-a lungul existenței sale un corpus bine cumpănit de valori și norme „transformându-se el însuși într-un discurs logic structurat al civilizației românești. La temelia înființării lui ca așezare omenească cu profil comunitar stăruie încorporate principalele conexiunisimbolice ale viziunii folclorice. Afirmația ne

4 – Existența ca întemeiere f)

este validată nu numai de materialul etnografic extrem de bogat, referitor la rigorile împământenite ale actului zidirii, ci și de felul cum înțeleg încă generațiile mai vârstnice ale satului contemporan relația lor cu locul natal. Astfel, nu cu multă vreme în urmă, aflându-ne pentru o filmare în zona sud-vestică a Banatului, un țăran cu care vorbeam despre drumurile fără întoarcere ale tinerilor spre oraș, așinut să observe, cu o explicabilă îndărătnicie: „Oră mine numa' muarca mă dăsprinde dă țărușii satului meu 1” 3.

Remarca interlocutorul nostru, deși lapidară, capătă, prin sugestiile atitudinale pe care le înglobează, un vădit caracter etnologic. Ea vine dinspre un om care nu-și poate accepta existența decât în interiorul unui micro-spațiu ambiental consacrat prin centrălitătea lui, nu geografică, ci axiologică, autenticată dj țărușul înfipt în miezul teritorial al satului, cu valoare de axis: mundi... Memoria culturală a acestui om din secolul XX a conservat așadar un indiciu străvechi al ritualului întemeierii, întrucât „conform tradiției, mărimea vetrei satului se stabilea prin tragerea cu arcu de la stâlpul (țărușul) așezării în toate direcțiile. Reperele obținute prin căderea săgeții erau unite printr-o brazdă de plug (...)” 4.

Știm, prin intermediul etnologiei, că orice adăpost stabil durat de comunitățile sedentare a reclamat un coerent ceremonial dedicat alegerii locului potrivit, propice vieții și perpetuării ei. Acestei perspective simbolico-ritualice i se integrează toate inițiativele constructive ale eroilor mitologici și istoriei noastre medievale, începând cu Meșterul Manole și continuând cu zidirile ale voievozilor din cele trei provincii românești.

[In1 consecință, orice construcție sortită durabilității trebuie să

se realizeze nu oriunde și oricum. Totdeauna era căutat locul prielnic și „curat” pentru fixarea vetrei satului și, odată identificat, prin actul sacrificial el trecea din neutralitate și haotic în stăpânirea omenescului. Acestui traseu inițial i se subordona și ridicarea oricărei case. Se poate vorbi, în acest sens, de o vatră comunitară și o vatră familială în alcătuirea satului tradițional.

Am avut altă dată prilejul să amintim parțial că fiecare locuință intrată în aria satului corespundea mitic unei imago mundi. De data aceasta ne vom ocupa mai îndeaproape de structura și specificul ei arhitectonice. Documentele etnografice certifică, în majoritatea cazurilor, evoluția casei românești dinspre adăposturile arhaice îngropate sau semi îngropate, caracteristice cândva zonelor de câmpie, spre locuința la suprafață de tip monocelular. Mai târziu s-au ivit în mai toate părțile țării casele cu mai multe încăperi, adaosul prim constituindu-l tinda sau pridvorul.

Înălțate din bârne, împletitură de nuiele, potici, piatră, pământ bătut, văioagă și cărămidă, casele satelor noastre au îmbinat întotdeauna cu iscusință aspectele practice, utilitare cu cele ornamentice-ajtistice, conturându-se, în timp, o arhitectură. Tradițională (briginall în proliferarea ei, un rol pregnant l-a avut lemnul, „Car-fâastăzi „se menține ca unul din principalele materiale de construcție a casei în mediul rural/ în zone cum sunt Gorjul, Vâlcea, Muscelul, Buzăul, nordul și vestul Moldovei, Maramureșul, Munții Apuseni, Țara Hațegului etc. Între acestea, prin realizările monumentale de arhitectură populară, prin funcția și bogăția motivelor ornamentale, prin aspectul arhitectural decorativ de ansamblu un loc important îl ocupă Gorjul și Maramureșul” 5.

Motivistica sculpturală aplicată lemnului, mai ales așa cum apare ca lucrată cu mîgală în stâlpii prispelor, sau în spațiu] porților, trimite vizibil spre simbolurile constante ale culturii tradiționale și, în chip deosebit, spre semnele și reprezentările solare (în Maramureș) sau dendromorfe (în Oltenia și Banat). Puterea binefăcătoare a uranicului pătrunde, în acest fel, nu numai în țărâna germinatoare, ci și în interiorul casei omenești fertilizând. și protejând viața familiei.

„<J-îjăologife, casele tradiționale românești, deși păstrează ele –, mente structurale-uââificatoare. pot-ți grurjate în câtyjiynari jiosambluri: grupul sud-vestic, cuprinzând o mare parte a Banatului, Transilvaniei, Olteniei, Munteniei și Moldovei de sud, caracterizat prin

case armonios concepute, având acoperișal neted, cu patru fețe și, în plan interior, două-trei încăperi aliniat de un pridvor. În acest ansamblu, întâlnim vatra liberă și coșul piramidal; grupul nord-estic, traversând nordul Moldovei și nordul Transilvaniei, cu case acoperite, până nu demult, în trepte, cu paie și cu tinda mai puțin funcțională, neîncălzită; grupul sud-estic, cuprinzând șesul Munteniei și Dobrogei, în perimetrul căruia locuința îngropată (bordeiu) a persistat îndelung 6.

Niciodată situată ostentativ în calea trecătorilor și a trecătorului, mereu căutând cadrul peisagistic care să-i confere discreție, casa mediilor rurale carpatice a corespuns în egală măsură trebuințelor familiale și celor necesare gospodăriei. Într-o zonă predominant-jlăci, cum notează Romulus Vuia „așezările și curiei, reflectează în structura lor influența celor două zone principale ale ocupațiilor: a) zona agricolă, în care predomină agricultura, cu așezări adunate și b) zona finețelor, în care predomină creșterea vitelor, cu așezări împrăștiate. Între aceste două extreme, apar forme de tranziție, de la viața curat agricolă la cea curat pastorală și, în raport cu proporția celor două elemente fundamentale în privința ocupațiilor, vom găsi forme de tranziție și în ce privește structura și felul așezărilor (...) Zona agricolă, cu așezări mai adunate, apare consecvent, aproape întotdeauna, în regiunile șesurilor și de-a lungul luncilor râurilor mai mari; zona pastorală, în care predomină cultura fânețelor, cu case izolate, în regiuni muntoase, iar în regiunea de coline apar formele de tranziție ale așezărilor, cu îmbinarea vieții agricole și pastorale” 7.

Îngemănarea dintre cele două îndeletniciri, ocupația mixtă, agro-pastorală deci, poate fi justificată și printr-o caracteristică a mentalității tradiționale, care implică raționamentul de tip magico-analogic. Cercetările noastre au identificat în patru mari ținuturi românești: Bucovina, Maramureș, Oltenia sud-vestică și Banat credința străveche a oamenilor în puterea unor lucruri, în mâna lor, adesea subiecții anchetați vorbind cu multe amănunte despre mana pământului și mana laptelui ca despre două calități indispensabile prosperității familiei.

Dar, indiferent de „geografia” și structura ei arhitectonică, casa românească tradițională a fost și a rămas un „cuib” al vieții, al perpetuării familiei și neamului. Între pereții ei care, pentru a nu fi pustiți de nenoroc, au fost împodobiți cu covoare, ștergare și icoane

pe sticlă, s-au derulat, milenar, evenimente și întâmplări favorabile ori tragice, aici oamenii s-au născut, au iubit, au sperat și au murit; tot aici copii și-au însușit sunetele și înțelesurile limbii, bună-cuviința comportamentală și tainele culturii îndătinată;

Inima cașgi o formează, în accepție tradițională, vatra. Provenind din fondul lingvistic „prelatin, autohton, cuvântul vatră denumește, după părerea noastră, mijlocul de prăjire, rășină, nă. Lângă ară se încheagă psihologic și gestualimentele importante ale familiei. Ară are multe din evenimentele importante ale familiei. Ară pe pământul cald și binefăcător al copilului, imediat după naștere;

apropierea de vatră a mirilor, când intră pentru prima oară în casa; poftirea simbolică la prânz, în zilele de sărbătoare, a strămoșilor neamului. Tot în preajma ei se desfășoară unele practici rituale cu scop benefic... Aici focul nu e bine să se stingă niciodată pentru că, fără zbaterea și intimitatea flăcării, viața familiei, și-ar pierde vigoarea și zilele. De asemenea, prin aprinderea butucului din ajunul ceremoniilor iernii tot în acest colț venerat al casei, vatra, prin coșul ei piramidal, comunica nestânjenit cu cosmicul, cu astrul solar căruia îi trimitea mesajul și ajutorul umanului, pentru a-și recăpăta puterea. Oficierea ritului revenea, până aproape de vremea noastră, bătrânei familiei, considerată femeia „iertată” sau „curată” a microcelulei sociale, iar intermediarul dintre omenesc și uranic se credea a fi focul, dimpreună cu virtuțile sale purificatoare. Și, ca orice semn elementar al purificării, nici focul nu îngăduia în vecinătatea lui medietori sau actanți impuri, situați în spațiul profanului. Prin grila unor atari raționamente logico-simbolice putem înțelege mai exact de ce practicile cultice din concentricitatea vetrei se lăsau îndeplinite eficient doar de ipostaze pure, „neutre” ale femininului: fecioara și senectutea.

Existența unor astfel de indicii ritualice în obiceiurile și obișnuințele care însoțesc păstrarea focului în vatră, conexează mitologia română unui context cultural străvechi, caracteristic și altor arii europene (și indo-europene!), inclusiv celei greco-latine. Liantul unificator îl constituie credința că protejarea focului din vatra cetății sau casei necesită ritualitate și actanțialitate feminină, dublată de asistența mitică care să infuzeze se. țiunii omului exemplaritate. Așa ne explicăm prezența în panteonul mitologic al comunităților sedentare a unei-ggite investite cu atributul de protectoare a căminului. Egis din «Itologăa greacă, „spre exemplu, fiica dintji a lui (r5 nșail Rneei deși

„pețită” insistent de Poseidon și Apolão, și-a păstrat ST îndărătnicie” și pentru totdeauna puritatea fecioarei, rămânând păzitoapegadi? temut a vetrei neamului. Corespondentul ei mitic lătin7-~~ț~~fiica lui Să Tumus7-câetrnea la romani aceeași funcție teo-domestică. Ea își exercita menirea prin acțiunea celor șapte fete pământene necăsătorite care „erau recrutate între șase și zece ani, ele trebuiau să aibă tatăl și mama în viață și primeau o inițiere specială, foarte lungă. Sacerdoțiul dura 30 de ani după care Vestalele puteau să se mărite. În timpul sacerdoțiului, ele trebuiau să rămână caste (...), să întrețină focul sacru al cetății. Orice greșală atrăgea o pedeapsă teribilă: vinovata era îngropată de vie” 8.

Textele etnografice românești nu au conservat, în trecerea lor prin timp, o nomenclatură parțial identică. În schimb, unele manifestări îndătinat dedicate focului și semnificațiilor lui magice par să fie cel puțin la fel de arhaice. În plus, mentalitatea tradițională autohtonă a polisemantizat simbolurile de factură ignică, plasându-le ca miezuri iradiante în majoritatea obiceiurilor familiale și calendaristice. Nu este mai puțin adevărat însă că unele practici cu sens aproximativ vestalic s-au înregistrat și în folclorul nostru. Tache Papahagi înclină spre această ipoteză, sprijinindu-se pe următoarea consemnare documentară: „În unele localități din Transilvania există o superstiție care se poate pune în legătură cu tradițiunea fecioarelor-vestaline: când se ivește un incendiu, se pot observa pe acoperișurile caselor fete (...), fâlfâind din năframe roșii în direcțiunea focului: poporul crede că, prin aceasta, primejdia este alungată de la casă. Cu alte cuvinte, fetele acestea, ca și Vestalinele, au putere asupra focului său, mai bine zis, pot îmblânzi duhul focului, adică pe zeița Vesta”. Descrierea practicii este însoțită de 6 citire pertinentă a rostului ei: „Deci, roșu pentru roșu: – similia similibus curantur” 9.

Este interesantă, fără îndoială, informația de mai sus. Dar va rămâne oarecum singulară în atestările etnografice de până acum. Noi nu am întâlnit-o nicăieri în zonele bănățene limitrofe; Transilvaniei. Aceasta nu înseamnă că fenomenul menționat n-a existat întocmai. Cu atât mai mult cu cât din uljirnele două secole pe t

năuâprnă de plractici și credințe care validează. În j

vjlăle Tun posibil cult al vetrei și al jgEUL – lui materializat în cultura n-stră J; radi-iiKiiila. Chiar noi însine am filmat în primă –, vara anului 1984, în Valea interioară a Nerei, un ritual bine structurat

dedicat strămoșilor familiei. El constă din împletirea, unui număr impar de colaci din făină de grâu (cam tot atâția; câți „moși” se știe că există în familie), copti în vatră de către ivmeia mai vârstnică a casei. După ce s-au „rumenit”, colacii sunt frumos așezați într-o „cotăriță” (coș din nuiele) și duși pe malul râului. Acolo bătrâna întinde un ștergar pe care așază colacii, brânduin’ci un prânz Ceremonial pentru toți morții casei.

românesc au înregistrat o

Lângă ștergar se aprinde un foc din tulpini de boz și, peste flăcări, femeia dă de pomană colacii. Apoi intră în „repezâna” râu-lui și, cu mătura, trimite simbolic spre neamul strămoșilor ojrande celor rămași în viață. Ritualul se desfășoară într-o tăcere desăvârșită 10.

Cu aceeași finalitate, dar într-o concretizare parțial diferită am întâlnit ritualul în zona gorjeană a Olteniei. Aici, tot în ziua de Joimărele, bătrâna, după ce aduce boz din poienile dealurilor, face seara un foc în curte. Lângă foc, apropie o masă pe care pune o „turtă” de pâine sau mălai și o olcuță cu apă cu vin; de asemenea, în jurul mesei sunt așezate câteva scaune pentru a adăsta pe ele, către miezul-noptii și pentru a se ospăta, strămoșii familiei. Cei din casă, inclusiv oficianta ritualului, n-au voie să privească spre masa ceremonială decât după ce se minge jocul, în dimineața zilei următoare n.

Această practică îndătinată, prezentă încă, precum o verigă de bază, în lanțul ceremoniilor rurale contemporane (cel puțin kî satele bănățene și gorjene!), atestă, chiar și rudimentar, coerența mentalității tradiționale românești și, în cadrul ei, mâti-somnătatea JJ5 i e, aimo-Șyeau riturile menite să fișă J-egăturajbrjiiintermediul vetrei. În TrFlî-amu]-ce lor vii și marea familie

y moftilor. Iart în textura mitică al. obiceiului se pot distinge și astăzi, cu toate metamorfozele inerente, trejnivele simbiotice: cel fundamentat; amto-și cele două derivate. ocuâȘr-pa]TPri-firoul semnifică locul curat și central, în intimitatea căruia se adună periodic membrii neamului (viii și morții), iar ultimele asigură calitatea prânzului ceremonial, prin atmosfera purifiea-l«te pe care o determină...

Tot în jurul vetrei, dar nu a vetrei casei, ci a jsațuui, mai rx Șr: Llij /iS lu’ ca-x – l! i & i°Z acestuia se înfiripau12, în fiecare primăvară, în săptămâna sântoaderilor, ceremoniile comunitare accentuat

igneene, sortite să aducă, prin atingerea flăcărilor f ciliri, fertilitate și fecunditate holdelor și oamenilor!

Depășind spațiul cultural românesc, credințele oamenilor în puterea stimulative și fertilizatoare a focurilor ceremoniale au căpătat, prin frecvență, un caracter universal; James G. Frazer: – r ne spune că „în Maroc, oamenii cred că perechile fără copii pot primi progenituri dacă sar peste focurile ceremoniale ale Solstițiului de vară. Potrivit unei credințe irlandeze, fata care «are de trei ori peste focul solstițiului de vară se va mărita în cursul anului și va avea mulți copii. În Flandra femeile sar peste focurile solstițiului de vară pentru a-și asigura o naștere ușoară; în diferite părți din Franța se crede că o fată poate fi sigură că se mărită în cursul anului dacă dansează în jurul a Rouă focuri, iar în Boemia oamenii își închipuie că pentru asta e destul să vadă nouă focuri ceremoniale. Pe de altă parte, în Lechrain oamenii spun că atunci când doi tineri, bărbat și femeie, sar împreună peste focul solstițiului de vară* și scapă fără arsuri, tânăra femeie nu va deveni mamă timp de douăsprezece luni: flăcările nu au atins-o și nu au făcut-o capabilă de procreare” 13.

Dacă informațiile lui Frazer ar fi fost întregite și de indicii referitoare la locul în care se aprindeau, de regulă, focurile ceremoniale din diversele zone culturale ale lumii, atunci dimensiunea lor etnologică ar fi sporit considerabil. Pentru că nu este imposibil ca și aiurea focurile rituale să-și fi zvâcnit fertilizator flăcările tot în perimetrul vetrei casei sau al vetrei comunității. Cert este că în teritoriul tradițional românesc, focul ceremonial nu a. fost niciodată desprins de aceste două fundamente. v „PLîn urmare Watra rămâne, datorită funcțiilor ei complexe (unele ne instalatfi-definitâv în memoria pasiilor. a omului contemporan), nucleul sacalul casei și. prin ejetensie. a gnb aspect cotidian, vatra-șPârggț rea hfangi și gălrânră celor din rg-\\P” P «și mălaiul de toate ill e zilele se coc, prin utilizarea Jăstutut (construit din lut, piatră ori metal și acoperind produsul frământat din făină de grâu sau de porumb) tot] a sânul v-treț.

Ființând axial și spiritual prin vatră, că șațelor Jioaștea faadiț Tonale ** est-însășijnatolalițăta familiei] „a a-stgr mmațț jșodalecare, pe drept cuvânt poate fi so-ați-ancelula [ermina-* o-e-a-coaectiviță-it]Nu numai spațial, irâiuprafăță, dar și tem-y porar Trrăo! încârne7 casa și locul ei sunt îmbibate de un fond moral pe care lumea noastră orășănească nu-l mai păstrează” u. Căci, ca univers ei;

grădvna, satul și hotarul

ea cOfistățuând

— Binântului și yaiprilg yielu j; urale-Sub acgperișul ei, omul nu jbitefl-s5 rreasck decât ÎTT – raza de acțiune a buneicuviințe încătinate și a pl-incipiiku: „comportagientale/cu statut de-ți scriptum. Dintre toate acestea, un prestigiu determinant în

S6

viața oamenilor îl avea, credem, pietas, respectul fiecăruin-divid pentru cei din jur, dar mai cu Wmă pentru strămoșii „de s-uETtăipi” – care constituiauțin viziune tradițională, temelia neamului. Pietas jalona spiritualmente și raporturile omului cu istoria și cosmosul, văzute drept două cadre existențiale inevitabile, primul, dinamic și nepărtinitor, cel de-al doilea, etern și tolerant. Pe semne că, în dialectica desfășurării fenomenelor de aceea oamenii s-au simțit mai în siguranță sub cupola albastră «a cosmicului decât sub aripile tremurătoare ale istoricului.

Pe de altă parte, prin specificul așezării ei, casa satului înll CiiyLE

Îl sură la conturarea unei existențe avide de esentralitate, șoJL. Bare3 oamenii aceleiași comunități luând parte fizic și afectiv la jojți-venimentele, norocoase orij-ilejjaie unui individ siu7

ale unei farni Tii. Fi pearp știa, RKF (ăăr-totid fâesprp-cplăla [-fâr!! i atât mai mult cu cât având „ferestruici așa de joase că puteai vedea totul înăuntru” 15, casele, aidoma unor oglinzi hipersensibile, reflectau și refractau toate fețele vieții satului în derularea ei cotidiană și ceremonială. Și astăzi, spre exemplu, ferestrele caselor din Banatul montan se deschid larg atunci când în sat se oficiază ceremonial o căsătorie și se închid prompt când într-una din familii moartea a curmat cu brutalitate firul vieții cuiva. Binomul solidarizare/desolidarizare funcționează efectiv, în comunitățile de tip tradițional, prin persistența, până în contemporaneitate, a unei ceremonialități participative care, în plan psihic, atenuează aproape integral sentimentul singurătății, al marginalității.

Revenind asupra etimologiei celor doi termeni din fondul principal lexical: vatră și rasă, putem spune că esugerează însuși procesul formării poporului român, prin straturile lingvistice din care provin”: primuL dm-Tonelul autohton7 ggide-al doilea7 din-atma „populară, casă T Se la casă, am-dbbându-cu* viniile casnic, căsnicie.

În limba veche trebuie să fi existat și un verb a casa (dubletul neologic este a caza!), cu sensul de a întemeia o căsnicie, căci numai așa ne putem explica arhaismul căsătoriu – «om căsătorit, tată de familie», antonim cu burlac, becher, holtei etc. – care a servit ca punct de plecare pentru a (se) căsători” I6.

Integrat contextului culturii îndătinată, complexul terminologic implicat în discuție (prin sugestiile arhaismului căsăto

5 T

râu) este, cum lesne se observă, dominat de ideea căsătoriei, a intrării noului cuplu în aceeași casă, intrare echivalând cu un autentic act de întemeiere. La baza secvențelor nunții stăruie, prin urmare, o viziune înglobantă care vizează, din oricare unghi am privi fenomenul, dăinuirea familiei, a neamului. Dar nu numai ritualul matrimonial, ci un întreg lanț de fapte tradiționale circumscrise perpetuării vieții rămân, cum vom vedea în continuare, adânc subordonate nostalgiei durabilității sau, altfel spus, simbolistica întemeierii, indiciu mitic care pulsează în culturile tuturor comunităților caracterizate prin statornicie teritorială și continuitate istorică.

T 1.2. PARADIGMA ÎNTEMEIERII ÎN CULTURA NOASTRĂ TRADIȚIONALĂ

Obiceiurile românești aparținătoare inițiativelor umane cu finalitate și sens întemeiant păstrează, indiferent de coordonatele structurale pe care ființează, un nedeșmințit caracter ritualic. Ele se înscriu mbrfologic și semantic în plasma mentalității tradiționale, în viziunea comunității autohtone asupra existenței și rigorilor ei „pentru că, așa cum prea bine se știe, ritualul e cea dintâi formula a unei concepții” coerente ȘI generale FOSTi4 '7

Cu atât mai mult, ritualul care celebrează cultural” aspecte ale întemeierii existenței omului devine un important mit cosmogonic cu valoare de model arhetipal. Căci, la nivelul prototi-piei mitice, obiceiurile ce validează tradițional construcția și intrarea în casă au încorporate, în miezul conținutului lor, reprezentări simbolice de largă circulație universală, dar care, supunându-se paradigmelor ethos-ului folcloric românesc, au acumulat trăsături specifice, cu multiple încrustări etnice.

Mitemul universal include, constant, în textura narativă a legendelor cosmogonice, jertfa unei ființe ex-umane, supranaturale, ca liant modelator. Sensul rămâne mereu același, schimbându-se doar

nomenclatura mitologică. În acest fel ne explicăm de ce „cosmogoniile indo-ariene și semitice, împreună, cu unele cosmogonii austro-asiatice, vorbesc de un gigant sau monstru primordial, prin sacrificarea căruia au luat naștere lumile. Creația constă în sacrificiul unei ființe mitice amorfe, ophidiene sau aquatice. Marduk, bunăoară, creează lumea despicând monstrul marin Tiamat. Rig-Veda (X, 90) ne vorbește de un gigant primordial cu o mie de capete și o mie de picioare (formulă mitică a nedeterminatului și a infinitului), care se numea Purusha și pe care zeii l-au sacrificat. Din trupul lui a fost făcut cerul și pământul, soarele și luna (...). Mitologia nordică povestește cum gigantul primordial Ymir a fost sacrificat de cei trei frați, Ochin, Vili și Ve, ca să se facă lumile; din carnea lui au făcut pământul, din sângele lui marea, din oasele lui pietrele, din păr pădurile, din craniu bolta cerului” 18.

Desigur exemplele se pot înmulți. Nici cosmogonia iraniană, de altfel, nu se abate de la regulă: Ormuză creează pe Gtjomard; acesta e ucis de Ahriman, iar din corpul lui se vor închea lumile (umană și vegetală). Ne oprim, totuși, aci, nu înainte de a remarca faptul că, pentru o bună înțelegere a codurilor mitice, trebuie să reținem nu anecdotică legendară ci mesajul inițial, conform căruia orice creație și, implicit, orice izbândă a omului nu accede spre durabilitate decât cu prețul trudei, al jertfei, adesea supreme.

Se pune acum, cu deplină justificare întrebarea: Cum se poate explica „istoria” fenomenului jertfei, prezeat-dâfuz în toate culturile umanității? Pe temeiul cărui etimon al realului s-a dezvoltat proiecția imaginativă și simbolistica jertfei obligatorii? Acest nucleu mitic s-a născut ex-nihilo?

Un răspuns acceptabil etnologic este greu de formulat, deși nu puține par a fi ipotezele explicative. Credem însă că dezlegarea căutată nu se găsește, probabil, în reconsiderarea modurilor de funcționare a mentalității și logicii de tip oral. Traseul nu se anunță deloc ușor pentru că el propune, la nivelul investigațiilor, o retrognoză, o cunoaștere marcat deductivă care se sprijină pe elemente – etnografice relicvuale și, în același timp, pe rudimente de mentalitate arhaică și, consecutiv, tradițională, în devenirea lor istorică. Și, cum frecvent s-a văzut, reminiscențele culturale decontextualizate n-au reabilitat și nu reabilitează întotdeauna și integral mecanismul intern al unui sistem mental revolut. \:

Într-o atare situație, și dorind să vedem dacă informațiile mitice inițiale mai licăresc în comportamentul oamenilor din mediile rurale contemporane, ne-am adresat deseori informatorilor, solicitându-le date în legătură cu ritualul construcției. Desigur, n-am omis, pe parcursul anchetelor, profundele mutații și re -, structurări ce s-au produs în viața și gândirea subiecților în deceniile din urmă. Totuși, într-o bună zi, un bătrân care tocmai își reclădea zidul nordic al casei, a avut bunăvoința să ne relateze: „Îl pre rădic, că s-o surupat, o cădzut nu demult, într-o nuapce. Noi dormeam ș-odată am audzât: bufl! s-o dărâmat, n-o lăsat casa fără funduone”. L-am întrebat apoi de ce crede că s-a întâmplat așa, întrucât casa cu cei trei pereți rămași în picioare arăta destul de solidă. Interlocutorul nostru a ezitat o clipă, după care a continuat: „Ehei sine-l șcie!? Puace din prisina ploii, dar nu numa d-aia! Îți spun io să se: când am săpat dă fundament, din buzac o ieșit un șarpe și Patru n-o avut se lucra, l-o omorât cu arșou. Muma s-o năcăjit atuns ș-o dzâs că să se o omorât șărpile ălci că iei îi talpa căși, și nimic în lumea asta nu ține dacă n-are la talpă viață oră care să se sprijoane” 19.

Alte detalii de sorginte mitică n-am mai obținut din partea bătrânului. Mai mult chiar (și descurajator pentru noi!), întrebat dacă la fundamentul acestui zid a pus vreo jertfă-substitut (cap de cocoș etc), bătrânul ne-a retezat brusc curiozitatea, decizând cu năduf: „Oră dracu', alea-s prostii!”

Să observăm că din pletora semantică a ritualului construcției, cândva foarte bine structurat, țăranul secolului nostru a reținut, prin contaminarea semnificațiilor, sensul de bază, și-anume că orice creație a omenescului, edilitară sau familială, nu poate dăinui dacă nu are „la talpă” viață, deci dacă nu a fost consacrată prin coerciția unui rit preparator care să-i asigure durabilitatea. Este adevărat că, în cazul de față, importanța actului sacrificial pare a se fi așezat în memoria pasivă a celui anchetat, dar, pe de altă parte, semnul spiritului sau animalului protector (șarpele casei) a rămas aproape intact. Enunțul „Niciodată să nu ucizi șarpele de sub fundament!” a devenit, dintr-o subordonată a ritualului construcției, propoziția lui principală, primind în sfera sa de înțelesuri și indicii referitoare la necesitatea simbolică a vieții de sub ziduri. Numai că, prin ipostaza mitică a șarpelui în folclorul nostru, de conviv benefic al membrilor familiei, el este sortit să trăiască nestingherit. Să ducă o viață „casnică”, paralo] a existenței omenești, o

viață care, spre deosebire de cea a șarpelui rig-vedic Vreta, căruia țărșul meșterului, aidoma unui fulger, îi străpunge capul, va fi puterea embrionară a vieții construcției și a celor ce o locuiesc. Nu el urma să fie, așadar, subiect al ritualului sacrificial, ci o altă „vietate”, substituit al ființei umane. Dacă bătrânul și-ar fi reamintit și acest aspect indispensabil al obiceiului (confirmat, de altfel, de bătrâna familiei!), atunci pe semne că explicația pe care ne-a oferit-o nu i-ar fi apărut întru totul grăitoare. El a optat, bănuim pentru ocultarea unui semn cultural tangent, cu intenția de a lumina „um se cuvine un altul, central.

Apropiindu-ne din nou de formularea: „Nimic în lumea asta nu ține (nu durează – n.n. V.T.C) dacă n-are la talpă viață oră care să se sprijoane!”, constatăm că ea sintetizează, nedeta-liind, semantemul esențial al complexului întemeierii, în viziune tradițională românească: Orice construcție (citește întemeiere!) reclamă viață care s-o „însuflețească”; orice zidire solicită, spun textele folclorice, jertfire (și auto jertfire, precum în balada Meșterul Manole); viața nouă a unui corp arhitectonic sau uman cheamă, drept sprijin, viață, tot așa cum bobul nou își trage seva și vigoarea din trupul seminței-mamă, moartea temporară fiind doar o etapă necesară ciclicității vieții.

Rezolvată în termenii antropocosmogoniei, problema creației și, prin complementaritate, a existenței creatoare poate fi întâlnită, ca pattern prospectiv, în toate variantele arhetipului întemeierii; inclusiv în cele ale folclorului ceremonial familial. Căci nucleul familial, analogic revitalizării vegetale, nu se stinge niciodată chiar dacă, inevitabil, generațiile lui se primenesc perpetuu. De aceea credem că nu este hazardat să derivăm însăși ideea continuității vieții umane, structurată de familie și neam, din observarea milenară a repetatei și binefăcătoarei jertfiri a seminței pentru a da anual rod. Și de această dată, umanul urmează îndeaproape pilda vegetalului, în ultimă instanță a pământului-mumă, crescut și el, cum am arătat deja într-un precedent capitol, tot din sămânță (... de pământ!).

Cât ar părea de paradoxal, dar între vechile practici de a semăna grâu în oale de pământ în noaptea Anului Nou, practici înregistrate în culturile primare, și riturile întemeierii în cultura tradițională românească, rituri care includ în acest regim sacra-lizaht și actul semănatului, există destule relații funcționale.

Această reminiscență mitico-agrară este impresionantă „pentru că păstrează până în zilele noastre binomul creației-începutul anului”

'20. Astfel spus, subordonează creația și întemeierea nu numai unui spațiu propice (identificat prin descrierea centrului ca imago-mundi), ci și a unui timp sacru, de început (ab origo), marcat simbolic de noaptea Anului Nou sau, oricum, situat în afara neutralității cotidiene. Se mai poate admite, în prelungirea acestei operații mentale de tip analogic, că între logica ritualului creației și întemeierii, pe de o parte, și strategia inițiatică cuprinsă în epifaniile misterelor din Eleusis stăruie coincidențe greu de omis. Știm că personajele dominante ale scenariului ritual eleusin erau Demeter, zeița griului (și a vegetației, în general) și Triptolemus, primul inițiat care i-a învățat pe greci agricultura. Dacă, de asemenea, ne mai reamintim că Persephone, fiica lui Zeus și a zeiței Demeter a fost „înghițită” 1 de pământul lacom, fiind astfel răpită de unchiul ei, Pluto, vom avea și revelația faptului că respectivul mit arhaic explică, la rândul-i, nașterea (crearea) semințelor „prin moartea unei divinități” 21. O moarte creatoare, deci, care, prin jertfa tinerei Persephone, a făcut huma universului germinantă, favorabilă vieții, infuzând bobului de grâu puterea încolțirii.

Nu vrem să insinuăm că modelul mitic grec s-a implantat mecanic în cultura noastră orală. Poate că lucrurile s-au petrecut invers, întrucât destul de mulți etnologi pun la baza misterelor eleusine sugestii ritualice provenind sigur dinspre zona t-acogetică. Dorim totuși să atragem atenția asupra deschiderii universale pe care o are ritualul românesc al întemeierii și, nu în ultimul rând, asupra coerenței lui. Căci arhetipul cosmogonic autohton s-a încorporat în nenumărate categorii textuale tradiționale transformându-se într-un mitem ordonator al culturii noastre îndătinată. Nu ne rămâne, prin urmare, decât să vedem și să înțelegem cum și ce semnifică secvențele ritualului întemeierii la toate nivelele vieții sociale și familiale.

Este limpede că în mentalitatea omului din ariile culturale tradiționale viața a reclamat dintotdeauna, pentru autentificarea ei, un set de obiceiuri aureolate simbolic de actul ritualic al întemeierii și al jertfei. Ca să se înscrie în sfera durabilului, să „vecuiască”, țara, șalul și casa au primit din partea subiectului făuritor un tratament psihocultural deosebit, materializat constant prin gestualitate ceremonială și simbolistică sacrificială. Era normal să se întâmple așa, din moment ce însăși geneza cosmosului a inclus, în viziune mitică, un sacrificiu teogonic. Iar în adecvarea sa la scara existenței umane,

modelul primordial și-a detaliat ipostazele, renunțând la simbolurile sacrificiale teogonice și recurgând la cele antropomorfe, zoomorfe și dendromorfe.

Să începem analiza noastră cu descrierea și punctarea posibilelor semnificații ale ritualului întemeierii statale (voievodale), așa cum au fost ele concretizate în legende transmise oral și pătrunse până în opera scrisă a cronicarilor moldoveni și munteni. În acest caz, arhetipul narativ cel mai răspândit îl constituie vânatoarea rituală, urmărirea asiduă a unui animal (zimbru, urs, bour etc.) și uciderea lui exact în locul care va deveni, prin moartea vânatului, semnul axial al respectivului teritoriu, vatra lui.

Obârșia unui atare motiv epico-simbolic poate fi situată încă în cultura paleolitică, cultură controlată sever de reprezentările cultice animaliere, dată fiind îndeletnicirea de bază a trăitorilor acelor vremi. Tiparul scenariului vânătorii sacre a supraviețuit apoi și în epoca neolitică, când oamenii descoperiseră agricultura, sedentarizându-se. La indieni, îl întâlnim prefigurat în Rāmāyana. Reperele semnificative sunt altele, dar traseul și desfășurarea secvențială sunt aceleași. Astfel, Rama, fiul virtuos al regelui, care pentru a nu-și supăra tatăl și pentru a trăi sub oblăduirea dharmei (citește: hmnei-cuviințe sacre) apucă, împreună cu iubita sa, Sita, drumul labirintic al codrului. Aici invidiosul Ravana îl obligă pe Maricha, demonul, să se metamorfozeze într-un cerb de aur care să-l ispitească pe Rama și să-l facă să se îndepărteze de consoartă. Așa se și petrec lucrurile pentru că eroul-vânător este fascinat de frumusețea cerbului de aur care „părea curcubeul de pe cer și fermeca ochii oricui l-ar fi privit. Era ca și cum aur, argint, diamante, nestemate și flori unduiau unele după altele pe blana lui. Puteai crede că un râu viu de juvaieruri se joacă pe-un trup încântător de aur. De-o mândrețe neîntrecută, cerbul fermecat se plimba ici și colo, oprindu-se o clipă și apoi pornind din nou cu salturi grațioase. Din când în când, se apleca și rupea câteva fire de iarbă, ridica capul mestecând frunzele gingașe; uneori venea încet până lângă sihăstrie și apoi sărea pentru a se ivi mai departe. Alteori se apropia de-o turmă de cerbi; apoi se despărțea și umbla singur. Dar ceilalți cerbi cum adulmecau o și luau la goană, înspăimântați” 22.

Așadar, în întinsa arie indo-ariană, vânatoarea rituală are drept obiect sacrificial un cerb „curcubeu”, animal ființând mitologic în panteonul reprezentărilor uranice, de unde și denumirea de sârabha.

Simbioza iconică dintre cerb și curcubeu reactualizează, subtextual, o mai veche semnificație a termenului din urmă, întrucât curcubeul deținea înțelesul, în culturile arhaice, de punte cosmică între lumea reală și tărâmul celălalt al lumii umbrelor. Mircea Eliade demonstrează sistematic aceste attribute individualizatoare ale simbolului cervideu, discutând comparativ similitudinile și deosebirile dintre bestiarul indian (privit în diacronia sa) și reprezentările zoomorfe ale fino-ugrienilor, al-laicilor, mediteraneeenilor etc. Deducem din exegeza autorului că ritualul vânătorii cu țel întemeiant nu este o creație mitică a culturilor umane din zonele de stepă, cum adesea s-a crezut, ci un ceremonial care s-a cristalizat în mitologia popoarelor caracterizate printr-o certă continuitate istorică. În notele sale finale, reputatul etnolog avertizează: „Toate aceste semnificații ale vânătorii ceremoniale și ale sacrificării unei fiare sunt atestate în Orientul Apropiat antic și în lumea mediteraneană și romană, sub formă de ritualuri, mituri, legende sau simple amintiri supraviețuind la nivel folcloric (...). Acest aspect trebuie să ne pună în gardă împotriva explicațiilor prea rigide privind influențele f. urco-ugriene asupra populațiilor din Europa centrală și orientală. Anumite elemente culturale considerate a fi fost aduse de nomazii eurasiatici pot fi în realitate de origine iraniană, adică, altfel zis, să precedă cu opt până la zece secole marile invazii ale începutului erei creștine” 23.

Astăzi știm sigur, prin intermediul documentelor paleo-etnologice, că articulațiile de bază ale ritualului vânătorii preexistau în România orientală, iar prin structura ei, varianta daco-română a transformat „ideologia vânătorii în ideologie pastorală. Acest proces se lasă descifrat și în alte tradiții românești de origine precreștină; de exemplu cervulum facere coexistă cu mascarada rituală a caprei (capra, brezaia) sau este. Înlocuit de ea” 24.

În ipostaza ei primă, de ritual al întemeierii, varianta carpatică a însoțit și dimensionat mitic nu numai tradițiile istorice care povestesc despre constituirea statală a Moldovei ci, dimpotrivă, ambele momente ale întemeierii: cel daco-roman și cel voievodal, din epoca medievală, cu reflexe și în istoria Munteniei și Transilvaniei. Ipoteza devine plauzibilă dacă ținem seama de mentalitatea și mitologia românească arhaică, așa cum a procedat Gheorghe I. Brătianu în lucrarea – Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești. Istoricul amintit pornește, în demersul său, de la fertila idee conform căreia studiul

dialecticii evenimentelor istorice este necesar să fie întregit de studiul culturii și mentalității comunităților în cauză. În acest fel, G.I. Brătianu ajunge la concluzia că, pentru români, întemeierea a coincis, de regulă, cu validarea stabilității teritoriale, cu propulsarea spațiului natal, considerăm noi, din geografie în cultură. Existând mitic și fizic sub oblăduirea paternă a codrului, strămoșii românilor de astăzi au creat și o civilizație de profil montan – conchide G.I. Brătianu. Atunci „de ce să tăgăduim temeiul istoric al descălecatului din munți? Căci e vădit, după cum în antichitate dacii montibus inhaerent, că tot astfel neamul daco-roman s-a putut dezvolta în Evul Mediu la adăpostul muntelui și deci tot de aici au pornit năzuințele spre o viață de stat deosebită a poporului român, atunci când împrejurările i s-au arătat prielnice” 2 d. Aceasta nu înseamnă că ținuturile de câmpie ar fi fost inițial nelocuite. Cine crede așa „confundă desigur procesul de expansiune demografică și de asimilare etnică, care stă la temelia dezvoltării noastre istorice în aceste vremuri îndepărtate, cu actul de inițiativă politică ce a dus la descălecat și la întemeierea statului. Poporul român, adunându-și elementele răzlețite în jurul cetății muntoase, de care l-a legat de la obârșie destinul său, se revărsase demult peste plaiuri, până în câmpiile dinspre Dunăre și Mare, topind în noua lui comunitate toate frânturile de neamuri – slave, iraniene sau turcești – pe care năvălirile le-au lăsat pe pământul său” 25.

Este important, socotim, să adăugăm argumentelor istorice și câteva probe etnologice care învederează acel pietas al locuitorilor carpato-danubieni față de munte. Astfel, în lirica orală și narațiunile mitice, simbolul muntelui ocupă un loc privilegiat, în postura sa de axis, de „miez” teritorial și cetate naturală, muntele este un adăpost sacru, prielnic vieții omului. În pajiștile lui înalte și-a durat și dorul curțile sale miraculoase – zic textele lirice. Tot aici își întinde rădăcinile arborele cosmic, alaiuri de brazii ce vor fi tăiați și puși la capul tinerilor oare păra

5 – Existența ea întemeiere 65

sesc viața, nelumiți. Iar prin codrii adânci ce-i ține pe umeri, muntele s-a transformat într-o casă eternă și ospitalieră a românului: „Codrule cu frunza lată, / Tu mi-ai fost tare bun tată, / Când m-a urât lumea toată. / Codrule cu frunza lungă, / că mi-ai ținut cândva umbră, / Mi-ai fost ca o mamă dragă, / Când m-a urât lumea-ntreagă, / Gerul nu te veștejească, / Că ești casă românească” 27.

Asemenea discursuri lirice nu se ivesc, desigur, decât într-o cultură cu puternice rădăcini în lumea simbolurilor dendromorf e și, paralel, într-o experiență de viață desfășurată statornic sub adierea codrilor montani. De aici, din „inima” muntelui, a descins spre dumbrăvile mănoase ale Moldovei, precizează legende, Dragoș, în cunoscuta sa incursiune vânătorească.

Textele care s-au păstrat prin intermediul cronicilor pun în evidență, în partea lor introductivă, atât traseul urmat de viitorul voievod cât și frumusețea plaiurilor străbătute: „Și eră între ei un bărbat cuminte și viteaz cu numele Dragoș și s-au pornit odată cu tovarășii săi la vânat de fiare sălbatice și au dat pe sub munții cei înalți de urma unui zimbru și s-au dus pe urma zimbrului peste munții cei înalți și au trecut munții și au ajuns tot pe urma zimbrului la niște șesoase și prea frumoase locuri și au ajuns pe zimbrul la țarmul unei apei sub o răchită și l-au ucis și s-au ospătat din vânatul lor” 28.

Pasajele care succed vânătoarea insistă asupra drumului întregului grup familial („Și plecat-au și femeile cu copiii lor peste munții cei înalți, tăind pădurile și înlăturând pietrele”...) spre locul hărăzit întemeierii, loc consacrat, cum am văzut, de sângele zimbrului. În consecință, în variantele românești ale ritualului întemeierii este urmărit și vânat un zimbru, nu un cerb. Câteva texte istoriografice numesc animalul sacrificat bour și aduc amănunte etiologice în plus, anonimizând, propriu-zis, eroul și risipindu-l într-un neam de oieri: „Căci umblând păstorii din Ardeal, ce se cheamă Maramureș, în munți cu dobitoacele, au dat de o fiară ce se cheamă bour, și dup multă goană ce au gonit prin munți cu dulăi, o au scos-o la șesul apei Moldovei. Acolo fiind și fiara obosită, au ucis-o în locul unde se cheamă acum Boureni, dacă s-au descălecat sat, și hierul țării sau pecetea cap de bour se înseamnă. Și cățeaua, cu care au gonit acea fiară; au crăpat, pre care o au chemat Molda, iară apoi de pe numele cățelei Moldei i-au zis Molda, sam, cum îi zic unii, Moldova; așijderea și țării de pre numele apei i-Jau pus numele Moldova” 2S

Sacrificarea, prin ritual, a zimbrului ne duce cu gândul spre străvechi ceremonii cosmogonice și de fertilitate, inclusiv spre misterele lui Mithra, nefiind străină, prin conținut, nici de simbolistica mediterană. Cu toate acestea „tema vânătorii rituale a zimbrului este cu siguranță autohtonă. La daci acest animal se bucura deja de un prestigiu religios. El figurează în mijlocul unui scut găsit la Piatra Roșie

și o inscripție conservată în Antologia Palatină relatează că Traian i-a consacrat lui Zeus Casios, în apropiere de Antiohia, un corn de zimbru acoperit cu aur, luat din comorile dacice. Din nefericire, știm încă foarte puține despre acest subiect. Dar oricare ar fi fost rolul zimbrului în mitologia și religia dacilor, el făcea parte desigur dintr-un ansamblu mitico-ritual de origine meridională, avându-și rădăcinile în preistorie” 30.

Dar, intrând din preistorie în istoria spirituală a etniei românești, simbolul actului sacrificial, pulverizat în ritualul întemeierii și-a continuat „viața”, diversificându-și și conotându-și mereu semnificațiile inițiale. Nu s-a îndepărtat însă niciodată de sensul lui Originar, exprimat aproape întocmai, după două milenii, de un țăran al secolului nostru: nicio întemeiere nu va dăinui dacă nu are la fundament viață pe care să se sprijine.

Persistența paradigmei întemeierii în mentalitatea și obiceiurile îndătinată se justifică, psihologic, prin viabilitatea cre – dinței că orice întemeiere este, cronologic, un început, o primă treaptă a creației omenești. Și începutul, punerea temeiului unui lucru, fundamentarea lui nu se pot înfăptui decât printr-un ritual care să le asigure trăinicia. Țara, deci casa tuturor membrilor unei etnii, ca și casa familială, trebuia culturalmente să beneficieze de un ceremonial consacrat, menit să aducă siguranță și prosperitate locuitorilor ei. La împlinirea unui atare deziderat au conlucrat, succesiv, toate compartimentele imaginației omului precum și memoria sa culturală, integrată funcțional ansamblului sistematic al ethos-ului comunitar. Prin evaluările imaginative, modelul primordial a suferit mai multe! restructurări (inclusiv „îmblânzirea” ritului sacrificial), iar prin conexiunile memoriale, zidirea (domestică, socială și statală) a cumulat însușirile unei acțiuni necesare de transformare a haosului în cosmos. Nu oricum însă, ci tot prin încadrarea universului mitic al ritualului întemeierii în simbolistica binară a culturii tradiționale, căci, și cu acest prilej, descoperim prezența celor două elemente cosmogonice protectoare: teluricul și uranicul.

Primul element, pământul, inițial neutru, ce urmează să devină, prin mijlocirea indicului sacrificial, țarină sacră, deci țară, suportă gestul fecundant al uranicului prin sângele (citește: viața) zimbrului sau bourului vânat pe țărmul apei Moldovei. Această „nuntite” cosmogonică va stimula mereu procesul „rodirii” neamului,

conferindu-i vigoare și continuitate.

Drumul spre un sens existențial atât de specific, inconfundabil, nu a fost deloc ușor pentru că „Dacia a fost prin excelență țara întâlnirilor. Din preistorie și până în zorii epocii moderne influențele orientale și egeene n-au încetat. Pe de altă parte, elementele iraniene (scitice) dar mai ales celtice au jucat un rol important; în urma acestor influențe și simbioze, substratul tracocimerian a primit înfățișarea culturală specifică, care îl distinge de culturile tracilor balcanici. În sfârșit, colonizarea romană aduse masivă contribuție latină cu aporturile elenismului în faza sa sincretistă” 31. Dacă mai adăugăm, în spiritul evoluției istorice a poporului nostru, și multiplele sugestii mitologice venite dinspre cultura popoarelor migratoare din epoca preme-dievală, vom avea o imagine mai clară a efortului pe care l-a depus axa matricială a culturii noastre pentru a-și păstra, în fața tuturor presiunilor conjuncturale, identitatea. Polisemantismul ritualului întemeierii confirmă acest destin dramatic, iar semnificația de bază pe care a conservat-o atestă forța de absorbție a ethos-ului folcloric românesc, concordanța dintre mentalitatea și comportamentul tradițional autohton.

Prin reducere, observăm că unitatea dintre viziunea mitică generală asupra întemeierii și gestualitatea concretizantă este dată de indiciul sacrificial. El, prin recurența sa, anulează disjunctivitatea, alternativa (sau/sau), sugerând că orice operă rostită să supraviețuiască nu poate fi durată altfel decât reiterând modelul cosmogonic și ceremonia jertfei. Explicația ne apare logică dacă nu uităm că „gândirea mitică, gravitând pe orbita simbolului (...), operează cu unități de restricție față de universalitățile simbolizate” 32. Încadrarea obligatorie a fenomenelor vieții în câmpurile semantice ale simbolurilor arhetipale, coincide cu procesul semnificării acestora, iar la nivelul ontologic, cu luarea în posesie a tuturor circumstanțelor realului, prin logos-ul culturii. Unui astfel de tratament mental i s-a înserat, cum am văzut, întreaga și arborescenta problematică a întemeierii statale și, de asemenea, i se va integra organic, cum vom încerca să demonstrăm mai departe, și înțelesurile mitico-simbolice ale întemeierii familiale.

1.3. SUBSTRATUL MITIC AL ÎNTEMEIERII FAMILIALE

Și/căsătoria, ca act biosocial important, își propune, prin secvențele ceremonialului îndătinat, să recupereze semnificațiile

originare ale ritualului întemeierii, pentru a deveni autentică y și durabilă? 7 Nu excludem adevărul că instituționalizarea comunitară a căsătoriei a însemnat „o alternativă pe care colectivitățile etnice au adoptat-o pentru a regla mecanismele biologice, sexuale și a le subordona ideii de continuitate, de dăinuire” 33, dar înclinăm să credem că ideatica ceremonialului este cu mult mai cuprinzătoare, ea străbătând și alte categorii textuale, precum universul tematic al colindelor propriu-zise, legende, poezia descântecelor etc. Considerăm, în consecință, că textele ceremonialului nunții (cântecul liric-ritual, orațiile, strigăturile etc.) constituie treapta concludivă a discursului ceremonial matrimonial și că sentințele emise cu acest prilej (prin cântec sau rostire) își au argumentația metaforică pulverizată în structura unor creații care aparțin altui registru repertorial. Aici, în textele ce preced și trimit aluziv spre actul căsătoriei de mai târziu (spre exemplu, în colindele de fată) topos-ul simbolic îmbracă frecvent forma unui real sau virtual scenariu ritualic de vânatoare. Această particularitate ne determină să afirmăm că, prin articulațiile sale, ceremonialul nunții nu este doar un simplu ritual de trecere, ci în primul rând un ceremonial bine realizat al întemeierii. Căci cu ușurință reîntâlnim, în ipostaza de simbol zoomorf ceva validă, prin jertfă, actul sacrificial, cerbul (cu dubletul său feminin: căprioara ori ciuta). În acest fel, mitologia autohtonă a întemeierii (familiale) își redescoperă și reactivează obârșia, «omunicând diacronic cu etimonul ei, probabil miticototemic./

Nu încap nicio îndoială că între semnificațiile cu care apare investit semnul cervideu în folclorul românesc (inclusiv în reprezentările protoromâne), și atributele pe care le deține în variantele străvechi, euroasiatice, există deosebiri substanțiale. Căci, sintetizând cercetările sincronice datorate lui P. Cassel³⁴, și care urmăresc răspândirea și localizările ex-europene și europene ale motivului, înregistrăm, în majoritatea cazurilor, funcția demonică a respectivelor zoofanii. Astfel, în cultura hindusă, cum am remarcat deja în Rāmāyana, cerbul care se ivește în calea eroului îi poartă acestuia nenoroc, determinând finalmente pierderea (răpirea) soției (a Sytei). Aproximativ identic se petrec lucrurile și în epica celorlalte variante: în poveștile lui Syntipas, cerbul, ajuns de vânător, se transformă miraculos într-un demon; într-o legendă animalieră din Japonia, cerbul conduce pe eroul-vânător, Jamatoke, înspre un hățș

silvestru labirintic din care nu va mai ieși; Dietrich, din epopeea germană, urmărind cu îndărătnicie prada, intră, fără să-și dea seama în teritoriile înspăimântătoare ale lumii umbrelor; spre împărăția subterană este ispitit să se îndrepte și cavalerul dintr-o narațiune cuprinsă în Gesta Romanorum etc.

În basmele, legendele și colindele românești predomină, cum vom încerca să dovedim cu ajutorul textelor, sensul beneji, protector. Întruchiparea și sosirea cerbului în perimetru accesibil omului se întâmplă, de regulă, pentru împlinirea, prin căsătorie, a erosului adolescent, animalul devenind obiectul virtual al actului sacrificial. Simbolul în cauză degajă, astfel, și „Un înțeles colateral, cu vădite accente fertilizatoare și fecundante, amintind insistent de rosturile mitico-sacrificiale ale zimbrului sau bourului. Este posibil ca și de această dată să se fi produs, în cultura noastră, un transfer funcțional și o fuziune morfologică, cerbul, ca simbol, cumulând semnificații „aluvionare” și preluând parte din atributele personificărilor tauomorfe. Susținem un atare punct de vedere întrucât, în culturile celtice, unde, de asemenea, masca cerbului ocupă un loc central, sensurile sacrificiale sunt destul de palide sau, în orice caz, un ajung niciodată nucleul de bază al ceremoniilor cervidee. f în afara contextului etnografic de mai sus Jeertnil este prezent și implicat actanțial și în inițiativele îndătinate cu scop %nițiativ. Frecvent vârsta fecioriei (masculine) recurge, în trecerea pragurilor sale, la semnificative metamorfozări ale umanului în zoomorfic. Această dispariție temporară a tânărului, prin transformarea lui în cerb (echivalând cu o necesară moarte rituală)

are darul, în accepție tradițională, de a-l renaște viguros și invulnerabil pe neofit sau, în alți termeni, de a-l face apt pentru întemeierea familiei.7 Nu grăbim să oferim ideii exprimate suportul ei folcloric. Astfel, într-un basm publicat de D. Stănescu, tânărul care, împreună cu sora sa, ia drumul codrului și bea, setos, apă dintr-o urmă de cerb, nu poate ocoli metamorfoza Pentru că „dacă bău, cum bău se făcu cerb, dar așa frumusețe de cerb că s-ar fi oprit vântul din adiere, și ar fi încetat păsările ciripirile și s-ar fi oprit norii pe cer să se minuneze cu toții și cu toatele de așa nemaipomenit cerb. Trupul lui, cât era de mare, era numai și numai de aur ce strălucea să-ți ia vederile Soarele rămăsese pe lângă el ca stelele cele mici pe lângă soare, iar coarnele cică i-ar fi fost lungi și pline de ramuri, și pe coarne și pe toată

ramurica erau semănate pietre nestemate de sclipeau de o minune; iar de pe vârful unui corn la ălălalt s-ar fi cumpănit încetișor, de colo până colo, un leagăn împletit numai din fire de mătase” 3!

Cum constatăm prin mijlocirea fragmentului basmic utilizat, inițierea, figurată prin metamorfoză, este implicată, proba ei indiscutabilă constituind-o schimbarea statutului ontologic al personajului. Nu avem certitudinea că textul nostru validează întocmai traseul complicat al ritualului de inițiere, așa cum îl descrie V.I. Propp 36 pentru cultura comunităților de tip gen-tilic, dar, păstrând sugestiile, nu este lipsit de temei să presupunem că, prin sensurile latente pe care le întrezărim, tiparul inițiativ se conturează, totuși. Tânărul nu va rămâne o veșnicie. În ipostază cervidee ci, după împlinirea „sorocului”, va reveni între ai săi (deși povestea nu vorbește explicit de o atare întoarcere).

Să mai reținem din secvența narativă citată și alte câteva amănunte de interes etnologic. Înainte de toate, atrage atenția insistența cu care povestitorul plasează flăcăul-cerb în zona strălucirilor uranice, amintind astfel de cerbul rămăyanic, dar deosebindu-se de acesta prin esența sa antropomorfă. Individua-lizante sunt și ramurile arborescente ale coarnelor, particularitate care i-a determinat pe etnologi să conchidă că, în general, flin cauza „herbului lui înalt și ramificat ca o coroană de arbore, cerbul a fost socotit că poartă pe cap arborele vieții. La români, cerbul poartă în coarne. un brad, simbolul carpatic al arborelui cosmic. Un colind de Anul Nou reflectă imaginea cerbului pur

7.1

tând un brad între coarne (...), într-o formă inedită: Cerbuțul păștea, / în ramuri purta / un mic brăduț, / Cu stea în creștet. / Cerbul de păștea, / brăduțul creștea, / mare și fălos, / într-un brad frumos. / În brad ciripea, / pe ramuri sclipea, / stol de păsărele, / licurici de stele. / Pe unde călca, / noaptea lumina / ceru-ntunecat, / cerbul îmbrădat” 37.

Întorcându-ne din nou spre pasajul în proză, nu vrem să omitem un aspect descriptiv mai puțin obișnuit. El ființează în propoziția: „Și pe coarne și pe toată rămurica erau semănate pietre nestemate – Așadar, nestematele sclipinde nu au apărut oricum, ci au fost semănate! De cine? Naratorul nu ne spune, dar ne lasă să bănuim că frumusețea are, la origini, un zămisitor și o sămânță, aidoma tuturor

fenomenelor vieții. Răzbat, prin semantica propoziției, germenii constanți ai mentalității tradiționale care prelungesc, iată, actul semănatului (omenesc) până în perimetrul zoomorficului. Se cuvine desigur remarcat, pentru încărcătura simbolică pe care o încorporează, și leagănul de mătase care se cumpănește ușor între coarnele cerbului. El este marca de netăgăduit a vieții familiale și a perpetuării ei, anunțând discret ivirea pe lume a unui nou vlăstar omenesc. Deocamdată, zice basmul, în leagăn este purtată și adăpostită sora tânărului, devenită o fiică a munților și care, pu ajutorul fratelui transformat în cerb, călătorește nestingherită prin fascinanta lume a codrului și, la ce pas făcea cerbul „leagănul pornea când înainte, când înapoi lin, și când i se făcea fetei somn, adormea copilărește legănată încetișor. Așa au trăit ei în pădure, multă vreme (până când, pentru fată, va sosi vremea căsătoriei – n.n. V.T.C.); făcuse cerbul soră-sii un culcuș într-un copac înalt, și așa-l făcuse că nu era cu putință omului ori vreunei fiare să-i facă vreun rău”.

Pentru a îmbogăți exemplele care conțin, în structura lor, probabile urme ale ritualului inițierii în folclorul românesc, supunem analizer și un alt text, de data aceasta din grupa colindelor de june. Mai exact, ne vom referi, în continuare, la celebra colindă care l-a impresionat profund pe Bela Bartók, oferindu-i un model melodico-tematic pentru opera sa, Cantata Profana. Nu nutrim speranța că vom reuși să deslușim absolut pertinent toate sensurile pe care textul ceremonial le-a perpetuat până aproape de zilele noastre, căci „colinda vorbește, în orice caz, despre lumea unor credințe potrivit cărora vânătorii, dacă trec de pragul tainelor pădurii întră în mit, se prefac în corbi. Și aceste motive ale metamorfozării par a se lega, în formele lor cele mai vechi, tot de credințe totemice” 38.

Distingem, în conținutul colindei, un verb cu funcție ordonatoare: a se neftina, cu înțeles de a se transforma. Iar metamorfozarea, „neftinarea” celor „nouă fiușori” în cerbi se declanșează în momentul în care tinerii vânători calcă pe urma animalului. Dar să lăsăm povestea să se desfășoare singură: „Cel uncheș bătrân / El că și-o d-avut / Nouă fiușori. / El nu i-o-nvățat / Nice văcăriși, / Făr el i-o-nvățat / Munții la vânat. / Punte și-au d-aflat, / Urmă de cerb mare. / Atât p. urmărit, / Pin1 s-au rătăcit / Și s-au neftinat / Nouă cerbi de munte. / Drag tăicuțu lor / Nu și-au mai răbdat / Și el s-o luat, / Pușcă și-au înțâglat / Și-n munți au vânat, /

Punte și-au d-aflat / Nouă cerbi de munte. / 'Ntr-un genunche-o stat, / Tras-au să-i săgete. / Cerbul cel mai mare / Din grai și-o strigat: / – Drag tăicuțu nostru, / Nu ne săgeta, / Că noi te-om lua / În cești coarne razi / Și noi te-om țipa / Tăt din munte-n munte / Și din plai în plai / Și din piatră-n piatră, / Tot țără te-i face! / Tăicu-șoru lor / Din grai și-o strigat: / – Dragi fiuții mei, / Haideți voi acasă / La măicuța voastră, / Cu dor vă așteaptă, / Cu măsuța-ntinsă, / Cu făclii aprinse, / Cu pahare pline! / Cerbul cel mai mare / Din grai și-o grăit: / – Drag tăicuțu nostru, / Du-te tu acasă / La măicuța noastră, / Că coarnile noastre / Nu intră pe ușă, / Făr numai prin munte; / Picioarele noastre / Nu calcă-n cenușă, / Făr numai prin frunză; / Buzuțele noastre / Nu-și beau din pahare, / Căci beau din izvoare” 39.

În discursul simbolic al textului, identificăm două unități semnificante: prima hotărânește mitic lumea umanului și lumea vegetalului (a codrilor), prin munții care se interpun axiai. Pe un versant stăruie satul și perechea ce urmează să părăsească, în curând, viața, adică tăicuța și măicuța, iar pe celălalt în împărăția cerbilor, s-au așezat, pentru a străbate perioada inițierii, cei nouă feciori necăsătoriți și „neftinați”. Cea de a doua unitate semnificantă luminează cu claritate deosebiri calitative dintre lumea satului și dubletul ei mitic. Într-una (cea a vârstei împlinite) se pășește prin cenușă (flacăra fecundității abia pâlpâind), în cealaltă, se înaintează pe covorul frunzelor și se soarbe apa binefăcătoare din izvoare. De aceea, venirea acasă, acum, este practic imposibilă, pentru că faza inițierii nu s-a încheiat încă. Numai după ce vor fi fost îndeplinite toate rigorile „învățării” legilor muntelui se va putea admite intrarea în casă, căsătoria, cei nouă „fiuți” având acces spre ipostaza de „căsătoriu”.

Lectura pe care o propunem semnificațiilor colindei de față nu este, suntem conștienți, inatacabilă. Ni s-ar putea reproșa că am zăbovit prea îndelung asupra funcției prematrimoniale și inițiatice a textului, dar opțiunea noastră se justifică prin implicarea în discuție a rostului obiceiului colindatului, în general. Prin urmare, nădăjduim că dacă descifrarea simbolurilor textuale se dovedește măcar parțial plauzibilă, atunci putem afirma că la baza actului îndătinat al căsătoriei se află un mitem de certă străvechime. Rădăcinile lui refac, peste veacuri, legătura cu reprezentările primare, de coloratură totemică, din cultura folclorică românească. Iar în materializarea etnografică a respectivelor reprezentări, cerbul a jucat un rol hotărâtor, prin

prezența lui statornică, mai ales în ceremoniile care preced întemeierea familială.

Să ne readucem aminte că, în cadrul grupurilor umane arhaice, comportamentul totemic includea, necesarmente, un contact nemijlocit între indivizii comunităților și animalele totemice protectoare. Vânărea animalului totem era socotită salvatoare și importantă, nu numai biologic, ci și spiritual, deoarece se credea că hrana (carnea vânatului-totem) conferă celui care o mănâncă consubstanțialitate cu făptura sacrificată, deci putere și identitate cvasisacrală. Depistăm în acest raționament magic o interesantă ipostază a întemeierii omului ca vlăstar al unei comunități consacrate mitologic (prin genealogie totemică).

Reflexe ale unei mentalități care a cunoscut, pesemne, treapta evaluărilor totemice mai pot fi întâlnite, cum am sugerat, și în colindele noastre cu tematică precreștină, cu inerentele restructurări mentale și comportamentale survenite de-a lungul istoriei și, implicit, experienței etnice. Mai semnificativ chiar într-una din ele (Colindul cerbului), vânatul, încolțit de vânător, se blestemă într-un fel ciudat, dându-și trupul ofrandă tuturor. oamenilor, pe vârste și profesii:

„Cornițele mele, / crăci și rămurele, / fiindcă m-ați oprit / în codru-nfrunzit, / voi să vă tot faceți / cornuri de băieți, / buciume frumoase / de cântări duioase. / Picioarele mele, / nalte subțirele / fiindcă n-ați fugit / pe deal, înverzit, / ia să hrăniți voi / pe negrii copoi. / Ochișorii mei, te

ageri frumușei, / fiindcă n-ați văzut / arcul când s-antins, / în ciocuri să stați, / de șoimei purtați. / Iar tu, carnea mea, / una să-mi hrănești, / slugile domnești, / alta să-ncălzești / baccii-mpă-rătești” 40.

Avem de-a face aici cu un fenomen ceremonial polisemie, dezvoltat prin fuziunea mai multor straturi mitico-simbolice provenind din epoci istorice diferite. Nucleul îl formează, credem, indiciul sacrificial prefigurat alegoric prin autojerfirea cerbului. Animalul se desprinde cu dezinvoltură de viața și concretețea corpului său, intrând, astfel, într-o altă zonă a existenței, accentuat omenească. Transmutarea se realizează prin cuvintele magice, cu forță operatorie, ale blestemului cu funcționalitate de colind. Semnele (cuvintele) comunicării rituale vor determina, potrivit credințelor tradiționale, realitățile desemnate să se cristalizeze întocmai. În consecință, din coarnele cerbului se vor întrupa buciume frumoase pentru cântecul

copiilor, din carnea lui se vor înfrupta vânătorii etc. Într-un cuvânt, dăruirea, fără ezi-, tare, a cerbului trebuințelor cotidiene ale umanului, nu apare va rezultat al unei inițiative demonice ci, dimpotrivă, poartă un vizibil caracter benefic și confratern. Solidarizarea animalului ce urmează să fie vânat cu dezideratele biologice (hrană) și spirituale (cântec) ale subiectului sacrificator corespunde, de altfel, unui sistem de relații arhaic între om și lumea ființelor înconjurătoare, precedând, prin dimensiunea lor totemică, reprezentările canonice creștine.

Cel mai adesea însă, în trecerea lor prin vreme, valorile arhetipale și-au primenit și reordonat înțelesurile. Prin același proces revitalizant s-au filtrat și simbolurile inițiale ale mitologiei... Vechile imagini cultice, tabuistice ale unor animale pătrunse în panteonul mitic și-au tulburat limpiditatea și univocitatea semantică, ele deschizându-se și altor semnificații pe care omul li le-a infuzat într-un anumit moment istoric. N-a făcut excepție și nu a ocolit un atare proces dialectic nici semnul cervideu pe care-l analizăm. Probabil că respectiva reprezentare totemică din cultura îndătinată nu s-a bucurat nici în perioada primară de un tratament integral cultic pentru că, ne șoptesc documentele paleoetnologice, mitologia română n-a excelat nicicând prin idolatrie – și fetișism. După opinia noastră, perene s-au dovedit întotdeauna a fi sensurile mitice ce n-au înfeudat omul unor teritorii problematice care să-i anuleze identitatea psihică și intelectuală. Ca subiect al propriilor sale izbânzi spirituale, omul colectivității tradiționale n-a pregetat să-și investească cu rost și vigoare viața sa și a neamului, conservând cu rigoare mai ales acele ceremonii care-i consfințeau această năzuință. Printre ele reamintim, înainte de toate, pe cea a durării și întemeierii, în complementaritate cu ritualurile de fertilitate și fecunditate.

Într-un alt plan referențial, se poate aprecia că, în virtutea mentalității tradiționale, ceremonialitate consacrantă reclamau, datorită importanței lor existențiale, țarina și omenescul, pământul și comunitatea. Iar în secvențialitatea tuturor acestor ceremonii se ivește frecvent, cum știm, simbolul cervideu. El contribuie la desfășurarea obiceiurilor închinat pământului-țară, casei și familiei, în majoritatea situațiilor punându-și cheazășie aburul propriei sale vieți. Prin acest gest sacrificial, lucrurile cu care sângele lui intră în atingere primesc mană, devenind roditoare. Că afirmația depășește perimetrul ipoteticului ne convinge o excepțională colindă de flăcău descoperită

de Petru Caraman, prin intermediul culegătorului P.V. Burluc, în anul 1934. Iată textul ei: „Întreabă-și, întreabă: / Oi lerui, la mari boieri! / – Ce ți-i calul asudat, / Asudat, prin apă dat, / Ai gonit, ori te-a gonit? / – N-am gonit, nici m-a gonit, / Fost-o joi de-o sărbătoare / Și-l scosei la vânătoare; / Vânai joia toată ziua, / Dete soarele-n deseară, / Iată ciuta că-mi săriră / Și-n goană că mi-o luară, / Din codrii Silistrului / Până-n apa Oltului. / Dădu ciuta cam cu vad, / Eu dădui cam fără vad / Și-n suliță mi-o luai / Și pe cal mi-o aruncai / Frumos capul i-l tăiai, / Dat-am mană câmpului I și sânge pământului, / Helea-n târg, la tăbăcar, / Carnea ei la măcelar, / Coarnele la cheptănar, / Oasele la farfurar. / – Nu mi-l credeți, boieri mari, / Cătați-l în buzunar, / Că i-ați găsi cununa, / Cununa-s-ar cu dânsa, / Cu dânsa, cu doamna sa. / Iar (cutare), boier mare, / El să fie sănătos, / Și în paza lui Hristos!” 41

La o analiză atentă a colindului din Braniște-Galați (pe care l-am transcris integral pentru coerența sa semantică), deslușim fără dificultate două zone ale ontos-ului, focalizate ceremonial: prima, familială, iar cealaltă, agrară. Cea dintâi este dimensionată ritualic prin scenariul binecunoscut al vânătoriei, implicând inițiativ pe tânărul aflat în pragul căsătoriei (urmând, curând, să se cunune cu „doamna sa”), iar cea de a doua exprimă, aproape metatextual, scopul primordial al actului vânătoriei, și-anume învi-gorarea pământului cu sângele cald și pur al ciutei (sânge ce-i va umecta și fertiliza țărâna), determinând, prin inevitabilul drum al cauzei către efect, mana câmpului, rodirea nestânjenit-ciclică a semințelor ogoarelor. Aceste interferențe tematice s-au putut produce deoarece fondul mental care le-a stratificat și asamblat funcțional aparține comunității autohtone cu milenare îndeletniciri agrar-pastorale 42. Nimeni nu omite faptul că multe din semnificațiile originare ale riturilor de întemeiere ori fertilitate au ajuns, pentru oamenii satelor noastre de astăzi, realități culturale pasive. S-a menținut însă, prin puterea coercitivă a tradiției, gestualitatea ceremonială, amintirea importanței actelor rituale, în acest sens, secvența narativă de mai sus a teaurizat, peste și prin secole, ancestrale comportamente inițiatice pentru că „există, fără îndoială, o relație între frecvența ridicată a metamorfozelor din colindele vânătoarești, dansurile cu măști zoomorfe asociate colindei și practicile specifice riturilor de pubertate” 43...

Nu este mai puțin adevărat că sintagma „colinde vânătoarești” trebuie înțeleasă nuanțat. Judecând diacronic fenomenele, ne dăm

lesne seama că peste mitologia comunităților de vânători din Carpați s-au suprapus nenumărate și puternice accente ale ceremoniilor de mai târziu, specifice populațiilor de cultivatori. Textul publicat de Petru Caraman ne confirmă această conculturație.

Întrepătrunderea nucleelor celor două culturi profesionale (vânători/cultivatori) a fost posibilă datorită stabilității și continuității etnice a grupurilor umfle care. i-au desfășurat neîntrerupt viața pe aceste meleaguri, mănoase nu numai prin forța germinatoare a pământului, ei și prin influența binefăcătoare (psihic) a datinilor ritualice, care au înălțat țarina-mumă, cu tot ce ține pe umeri, din natură în cultură. Căci în consens cu logica motivațiilor simbolice”, proprie imaginației tradiționale, elementele multiple ale realității, inclusiv comportamentele animaliere, au generat modele cuprinzătoare pentru etica și acțiunile omului. Prin urmare, imaginile solidarizării dintre animalul protector și «m au persistat îndelung în artele plastice tradiționale deoarece „cariera simbolului-totem de tip zoomorf va continua și după epoca domesticirii animalelor, când unele dintre ele vor ocupa un loc privilegiat în viața comunității, fiind folosite atât în scopuri utilitare, cât și ca obiecte de cult, ca animale de sacrificiu în onoarea zeilor sau ca embleme sociale” 44. Atari rosturi sacri-ficiale și emblematice au vehiculat constant în mitologia noastră zimbrul și cerbul, primul însoțind ritualul întemeierii statale, ultimul ceremoniile inițierii și cele ale ciclului familial. Frecvent cele două zoosimboluri și-au transferat parțial funcțiile, planul referențial rămânând același.

Predominanța semnului cervideu (dublat de prezența ciutei) în obiceiurile și riturile ce pregătesc psihologic căsătoria se explică și prin ipostaza de călăuză a acestuia. Cerbul de obârșie antropomorfă îl va ajuta pe tânărul Dafin, arată Ovidiu Bârlea, să ajungă la iubita inimii sale, ascunzându-și prietenul în propriul trup. Astfel Dafin poate pătrunde în odaia fetei unde „feciorul de împărat ieși din cerb și o sărută pe frunte, apoi intră iarăși în cerb” 45.

Să reținem, din fragmentul citat mai sus, un aspect semantic nou, concretizat prin solidarizarea cerbului cu dorul tânărului prieten, cu dorința eroului de a se căsători. Modalitatea prin care se realizează ajutorarea este semnificativă întrucât ea reactualizează vag ideea contopirii dintre uman și zoomorfic, prin mijlocirea unei vremelnice metamorfoze. Dezvoltând ipoteza, Traian Herseni vede în cerbul din

colindele și orațiile românești de nuntă „un semn al tinereții masculine” 46. Noi vom adăuga acestei perspective interpretative polisemia simbolului cervideu și, de asemenea, probabila lui descendență totemică. Doar atribuindu-i aceste semnificații etnografice inițiale vom înțelege, dincolo de pretextarea metaforică, de ce comunitățile rurale românești au inclus în epica alegorică a colindelor de fată mitemul casei dulgherite din case de cerb. În primul rând pentru că, în acceptul tradițional, unirea a doi tineri provenind din neamuri diferite se situează tipologic și sociologic pe axa selectivă a paradigmei întemeierii. Ceremonialul nupțial îndătinat, prin jurisdicția sa subtextuală, interzicea căsătoria între cei doi puberi de sex opus ai comunității, până la a șaptea „spiță” de neam. Așadar, nu se putea intra în casă, nu se putea căsători nimeni la voia întâmplării, ci doar prin acordul grupului comunitar și respectând tradițiile și interdicțiile acestuia. Altfel spus, lumirea vârstei tinere presupunea valorizarea normelor și experienței vârstelor mature. Pășirea în spațiul sacru al casei noi (căsătoria) devenea un gest ceremonial de reală însemnătate, deoarece la talpa locuinței hărăzite virtualei perechi stăruia o jertfă, un semn al vieții cuiva. Și, dacă, în spirit tradițional, la fundamentul casei se celebrase un act sacrificial, atunci și la rădăcina căsătoriei se cuvenea în mod firesc o jertfă, un punct de sprijin mitic care să-i determine durabilitatea și să o facă fecundă. În acest fel, matrimonialitatea căpăta vizibil sensul unei reale întemeieri (familiale). Vom reîntâlni și în acest complex ritualic, simbolul cervideu. Cum ne sugerează cu claritate următoarea colindă: „Cetină, cetioară, dragă Ler! / Oltul mic / mare-a venit / și de mare / margini n-are, / iar pe Olt / ce nu-și că-mi vine? / Brazi înalți, (moliști uscați. / Printre brazi, / printre moliști, / not îmi noată / cerb strețin. / Cerbu-noată, / coarne poartă, / iar în vârful coarnelor, / leagăn verde de mătase, / împletit cu vița-n șase. / Dar în leagăn / cine-mi șade? / la (cutare) fată-mare / cu cosița pe spinare, / strălucind ca sfântul soare. / Îmi coase și-mi chindisește / guleraș lui taică-său, / batistă lui frate-său. / Și nu-mi coase / și să-mi tacă, / ci din gură / viers îi cură: / – Lin, mai lin, / cerbe strețin, / lin, mai lin cu notătura, / să nu-mi tulburi cusătura, / că fac val / talazuri mari, / și din coarne ți-oi cădea. / Lin, mai lin, cerbe strețin, / c-am trei frați / la curte dați / și la curte / ’nvață multe. / Câteșitrei sunt vânători, / de șoimei asmuțitori / (...) / c-ai mei frați de te-or vedea, / o să-mi facă nuntită / cu sărmană carnea

ta. Cerbule, cu oasele / mi-or dulgheri casele; / Cerbule, cu pielea ta / mi-or înveli căsuța; cerbule, cu sângele J mi-or zugrăvi casele; / cerbule, cu capul tău or prăznui praznicul” 47.

Structurarea simbolică a întemeierii familiale, așa cum se prezintă ea în versurile colindei, actualizează, în trăsăturile ei esențiale, schema prin care se încheagă ritualul întemeierii, în general. Procedul amintește de soluția *pars pro toto*, prin indentificarea părții (secvența căsătoriei) cu întregul (paradigma întemeierii). Elementul coagulant îl constituie jertfa virtuală de care se vorbește. O jertfă cu dublă destinație: pentru casa cea nouă, și pentru nuntă, ca ospăț al participanților la ceremonial. Cerbul își va dăruia oasele pentru ridicarea locuinței (din ele dulgherindu-se grinzile), iar carnea pentru „nuntită”. În concluzie, și de această dată umanul câștigă consubstanțialitate ritualică, zidind și hrănindu-se cu fragmente din trupul animalului venerat.

Să recunoaștem că logica gândirii tradiționale nu-și dezmente nici cu acest prilej puterea ei asociativă și inductivă. Căci nuntirea omului, într-o stare perspectivă, depășește dimensiunea unui simplu eveniment social, tinzând spre o nuntire cosmică cu adânci reverberații ontologice, spre o așezare a căsătoriei, după rânduile milenare ale ethos-ului, într-o matrice a vieții universale.

Abia acum, după luarea în considerare a substratului etnologic al căsătoriei, putem să ne apropiem, credem, de semnificațiile reale ale orațiilor de nuntă, inclusiv de textul rezumat de Dimitrie Cantemir în lucrarea sa *Descriptio Moldaviae*. Desigur, orațiile diferă de la o zonă la alta, în funcție de amploarea sau concentrarea etapelor ceremonialului nupțial. Spre exemplu, „în Vâlcea întâlnim orații ample, în Transilvania secvențe complexe de strigături substituie în multe momente rolul orațiilor, la Vatra Dornei sau în Maramureș se observă procese de contaminare a orațiilor cu cântecele lirice de despărțire” 48. În majoritatea textelor însă, predominantă rămâne analogia ciută-mireasă. Înțelegem acum de ce!

Să vedem, în continuare, cum este încorporat motivul căprioarei în orația (denumită tradițional de conăcărie sau de colăcă de), transmisă posterității de către voievodul-cărturar. Autorul precizează că performarea textului aparține „celui mai de frunte dintre peșitori” și încadrează rostirea în secvență peșitului. Deci, ajunși la casa fetei, „vânătorii” ziceau: „Moșii și strămoșii părinților noștri, umblând la

vânat prin codri, au dat peste țara în care locuim noi acum și în țara asta trăim, ne hrănim și ne întărim cu laptele și mierea ei. Îmboldit de pilda lor, măritul boier cutare, în vreme ce umbla după vânat pe câmpii, prin codri și prin munți, a dat de o ciută, care, sfioasă și cuminte, nu i-a îngăduit să-i vadă fața, ci a luat-o la fugă și s-a ascuns. Am pornit pe urmele lăsate de copitele ei, care ne-au adus până în casa aceasta; de aceea voi trebuie sau să ne dați sau să ne arătați încotro a fugit vânatul pe care l-am gonit cu osteneală și sudoare din pustietăți”
49.

Două constatări reclamă textul cantemirian. Prima poate fi formulată astfel: asemănarea (metamorfoza) ciută/fată nu este în niciun caz fortuită. Ea aparține sistemului procedural îndătinat și autentifică conexiunile imagistice ale semnului cervideu în derularea tuturor textelor ceremoniale cu caracter inițiativ. A doua observație are un caracter recapitulativ, ea subliniind iarăși subordonarea întemeierii familiale complexului ceremonial menit să consacre mitic viața individului și a semenilor săi, nucleul ei generator. Demn de semnalat este faptul că și în „această orăție, consemnată în secolul al XVIII-lea, noțiunile cent-traie în preajma cărora se dezvoltă ritualul căutării (vânătorii)

m fetei-ciută sunt, în ordine, țara și tânăra (mireasă), deci două simboluri ale ființării și perpetuării. În grija și sub oblăduirea țării (ia temelia căreia stau oasele „moșilor și strămoșilor părinților noștri”) – nuanțează textul – locuim, trăim, ne hrănim și ne întărim cu laptele ei. Avem, așadar, două mame din sânul cărora sorbim viață și putere Trănnă-mumă (eternă) și mama (muritoare) care ne-a născut. Amândouă sunt purtătoare de mană (lapte) și, prin destinul pe care li-l conturează textele folclorice, amândouă se jertfesc, ca și sămânța plantei, pentru a naște și „zili”, după cuviință, un om.

— 4 Cf” ffsimilarea țărânei cu femeia dătătoare de viață are, ca motiv simbolic, o mare circulație în culturile umanității, pentru că „gândirea mitică substituie ontogeneza cu filogeneza, confundă apariția individului cu apariția speciei, identifică dezvoltarea organismului uman cu cel vegetal. Omul arhaic crede că, pe lângă o mamă imediată, există o mamă a. tuturor – Glia. Probabil că sentimentul legăturii cu pământul, dar mai ales cu glia natală își are rădăcinile în această credință a omului în obârșia sa terestră, care în limbile indo-europene și-a găsit reflectarea în înrudirea etimologică

dintre homo-om și 7 m? rms-pământ (pe care o găsim și în limba latină)” 50.

În folclorul românesc, îngemănarea pământ-feminitate umană este, cum am demonstrat, o reprezentare constantă a ideii fertilității și fecundității. Ei i se adaugă, datorită structurii binare a simbolicii tradiționale, elementul activ, fecundant, uranicul, cu multiplele sale întruchipări: cerul, soarele, norii, fulgerul etc. Acest model dual al naturii și lumii poate fi întrezărit și în orația de nuntă pe care o analizăm. În plus, prin anecdotică ei alegorică, narațiunea transcrisă de Cantemir se cere plasată „într-un context de legendă istorică, în care recunoaștem o reproducere succintă a poveștii întâiului descălecat al Moldovei” 51. Mai exact spus, întâlnim în țesătura semică a orației nu o simplă reproducere a „poveștii” lui Dragoș, ci sâmburele gândirii tradiționale care a zămislit succesiv atât pe una cât și pe cealaltă, înțelegând evenimentele la care se referă (constituirea statală și căsătoria) drept două praguri indispensabile întemeierii omului ca ființă socială.

Socialitatea acută a ceremonialului nunții are, prin obârșie deci, o complexă și rezistentă bază mitică. Dinspre perspectiva mitologică a poaii și s-a menținut până în contemporaneitate

6 – Existența ca întemeiere 81

credița că existența familială (întemeiată ritualic) devine rodnică și normală în momentul în care ea se clădește și se desfășoară păstrând liniile alcătuitoare ale tiparului macrocosmic, Drumul cuplului spre echilibru continuă, la scara omenescului, traseul „nuntirii” elementelor primordiale. Căci în urzeala complicată și infinită a fenomenelor universului, dominantă rămâne, în accepție folclorică, ființarea binară, perechea: pământul-mamă își desăvârșește rodirea prin acțiunea fecundantă a norului sau a soarelui; întunericul nopții este mângâiat și risipit de luminozitatea „lăptoasă” a zorilor, căprioara este purtată obsedant prin>\ desișurile codrilor de mugetul învâluitor al cerbului etc, etc.

Semnul cervideu rămâne, hotărât, emblema ubicuă a actului matrimonial, dar ar fi inoportun să se creadă că discursul conceptual-afectiv al ceremonialului nunții își istovește suita practicilor sale cu caracter inițiativ și prospectiv doar prin intermediul reprezentărilor zoosimbolice. Este adevărat că perechea totemic-protectoare cerb-căprioară este implicată profund în

configurarea căsătoriei ca întemeiere familială durabilă care solicită, pentru înfăptuirea ei după datină, un rit sacrificial mitificat prin jertfa cerbului-frate. Dar în desfășurarea ciclului nupțial propriu-zis, cu virtuți fertilizatoare intervin și simbolurile vegetale și dendromorfe. Pentru a le surprinde cu relativă exactitate funcția și semnificațiile se impune, în prealabil, o rezumare secvențială a ceremonialului căsătoriei. Încercarea nu va fi ușoară întrucât „elementele acestui complex obicei, nu numai cele folclorice ci și cele juridice, economice, magice etc. provin din epoci istorice deosebite și nu erau aceleași pe întreg teritoriul folcloric românesc. Obiceiurile în legătură cu căsătoria au înglobat, în desfășurarea lor, elemente de origine diferită, semnificația elementelor schimbându-se în timp, iar modurile în care obiceiul se realiza diferea de la un ținut la altul. Unitar prin structura lui, în accentele pe care le pune pe momentele esențiale, acest obicei complex apărea concretizat variat în diferite zone, prin succesiunea secvențelor sau prin prezenței sau absența unor elemente, mai puțin prin semnificația pe care o acordă diferitelor acte rituale ori ceremoniale” 52.

Conștienți de toate aceste dificultăți și diferențieri zonale, să încercăm totuși o identificare a paradigmelor constante ale ceremoniei nunții. După opinia noastră, cele trei etape constitutive ale ritualului matrimonial (dinaintea, din timpul și de după

nuntă) cuprind, indiferent de zonele etnografice unde sunt performate, următoarele cristalizări secvențiale: a) testarea strategică a opțiunilor celor două familii prin momentele peștitului și logodnei; b) inițiativele ceremoniale pregătitoare, marcate prin chemarea la nuntă, împodobirea bradului, gătirea mirelui și a miresei (dimensionată simbolic de cântecele rituale de despărțire); c) drumul spre casa miresei (căutarea „căprioarei”) și actul cununiei; trecerea pragului, în casa socrilor mari (cu gesturile rituale de rigoare, în funcție de repertoriul zonal: aruncarea boabelor de grâu peste perechea proaspăt cununată, tăierea crengii de pom roditor de către mireasă etc.); d) prânzul ceremonial („masa mare”), încheiat, în majoritatea zonelor, cu „strigarea” darurilor; e) învelitul miresei (trecerea miresei, prin schimbarea pieptănăturii și veșmintelor, din rândul fetelor în rândul nevestelor); f) transferul zestrei din casa părintească în casa cea nouă și, în sfârșit, g) vizita protocolară, după o săptămână, a tinerei perechi

la familia fetei.

§ Dacă privim curgerea, în lanț, a momentelor („verigilor”) ceremonialului nunții, avem, neîndoielnic, imaginea unei treceri, a unei peregrinări simbolice dinspre o stare (condiție) veche (fecioria) spre una calitativ nouă (căsătoria, existența socială lu-mită). Această caracteristică structurală a complexului matrimonial l-a determinat pe etnologul A. van Gennep să conchidă: „Ca într-o piesă de teatru, ca într-o prezentare scenică, de la plecare la sosire, de la prolog la încheiere, îmbinările de acte și de sentimente care stau la bază se succed în chip necesar într-o anumită ordine atât în timp cât și în spațiu. Această concepție dramatică a ceremonialului logodnei și nunții, care de fapt stă la baza teoriei mele despre riturile de trecere, îngăduie să clasificăm miile de fapte de amănunt pe care altă dată folcloriștii le priveau izolat. Înțelegi astfel că toate ceremoniile au un scop esențial, că ele nu se fac întâmplător, episodic, pentru a proteja pe cei doi eroi principali și pe familiile lor de pericolele ce i-ar putea amenința din partea forțelor supranaturale, printr-o serie de prescripții magice, ci că tind, înainte de toate, nu numai la apropiere acelor doi tineri ca indivizi, ci și la apropierea celulelor familiale care sunt totodată celule sociale” 53.

Psihologic, așadar, nunta îndătinată apare ca o „îmbinare de acte și de sentimente”, contrapunctice, am zice, în trăirea și performarea cărora zâmbetul și lacrima se ivesc alternativ, autentificând astfel implicarea în ceremonial a celor doi miri și a rudeniilor participante. Că, prin intensitate și complexitate repertorială, ceremonia capătă aspect de dramă este, de asemenea, adevărat. „Scenografia” dramei întemeierii familiale diferă însă de cea a unei simple drame convenționale aparținătoare spațiului scenic. Aici, în ceremonialul nupțial tradițional, actanții devin nu numai membrii invitați ai comunității, ci și (sau mai ales) simbolurile apotropaice de factură vegetală și arboricolă. Debutul actanțial a revenit, cum am văzut, semnului cervideu care a fundamentat ritualic, prin jertfă, ceremonialul. Intră apoi în textura ludică a discursului matrimonial boabele de grâu, ca simbol al fertilității și, bineînțeles, din repertoriul reprezentărilor dendromorfe, bradul (ca indiciu al vieții și tinereții) și mărul (drept analogon simbolic al rodirii). În chip deosebit, secvențele b și e apelează insistent la „serviciile” unor dublete vegetal-arboricole. De pildă, în zona nord-estică a Banatului, cântecul ritual de despărțire

(citește inițiere), amintind de Nevestească bihoreana, explică desprinderea fetei de mediul familial (în zaristea căruia a crescut) printr-o transmutare metaforică a evenimentului din domeniul uman în lumea vegetală: „Hai să zicem doamne-ajută! / Începurăm astă nuntă. / C-așa-i rândul fetelor / Ca și rândul merelor, / Fână-s verzi și micucele / Stau în creangă chitușele, / Dar dacă merele cresc / Pică jos și putrezesc” 54. Și, mai departe, cântecul detaliază: „Acum bate ceasu' unu' / Vin măicuță ca să-ți spun cu) / Că la noi lângă grădină / Într-un măr, de la tulpină, / Au crescut doi lăstari verzi / Și acuma unu-l pierzi”.

Pierderea, de către mamă, a lăstarului verde se înscrie, ca fenomen psihic și social, în „rânduiala” eternă și implacabilă a lucrurilor lumii pentru că, avertizează același text ritual, fiecare ramură (vegetală sau umană) trebuie odată și odată să-și împlinească, prin rod, viața, desprinzându-se de vârsta puberă și intrând în cea aducătoare de viață nouă, de fruct. De aceea, fetia, ca ipostază existențială lipsită de griji, este temporară, ea fiind numai o treaptă în străbaterea drumului biosocial. Nici nu s-ar putea altfel, liniștește discret cântecul, din moment ce viața omului reiterează, în plan omenesc, viața ciclică a pomului.

Această credință străveche în simbioza dintre uman și vegetal a fost conceptualizată astfel de Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, vorbind despre simbolul și mitologia arborelui, în altor *Dictioimaires des symboles*: „arborele, ca simbol al vieții, evocă verticalitatea (...). Pe de altă parte, simbolizează caracterul ciclic al evoluției cosmice: moarte/regenerare; fie cu frunzele veșnice, cum este dafinul, simbol al imortalității, sau cu frunzișul trecător, regenerându-se periodic, exprimă ciclicitatea morții și învierii, deci viața în dinamica sa” 55.

Aplicată culturii tradiționale românești, definiția propusă de Jean Chevalier arborelui vieții necesită, pentru a primi relevanță și funcționalitate practică, câteva detalieri particularizatoare întrucât ea, în formularea de mai sus, este doar conceptul de maximă generalitate, cu valabilitate universală, al simbolisticii dendromorfe. Or, fiecare spațiu etnografic și-a adecvat, de-a lungul vremii, atât tematic cât și compozițional, majoritatea însemnelor mitice cu care a operat în sfera cuprinzătoare a fenomenelor realului. Prin procesul adecvării și restructurării morfo-semantice, arhetipurile mitico-simbolice au cumulat aderenții etnică, devenind constituenți de bază ai sistemului

unei anumite culturi. Funcționând în directă subordonare față de rigorile ethos-ului comunitar, reprezentările imaginare cu scop benefic, inclusiv simbolurile arboricole, au acționat inevitabil din interiorul sistemului, în deplină concordanță cu viziunea de ansamblu asupra existenței a grupului social performativ, și nu aleatoriu. Pentru că, iată, examinând cu atenție semnificațiile contextuale ale imaginii mărului, ca arbore al vieții, în cadrul ceremonialului nunții din Banat (zonă folclorică cunoscută mai bine de noi, prin repetate cercetări de teren), observăm contaminarea treptată a acestui simbol arhaic cu înțelesuri ontologice derivate, preluate direct sau indirect din ceea ce am numit, generic, mitologia seminței, a germinației, acceptată drept strat ideatic primar al narațiunilor cosmogonice românești. Străjuind și iniluențând simpatetic prosperitatea, trăinicia și rodirea noului cuplu uman întemeiat familial, mărul, ca semnificant al verticalității fecundante, va dăruia mirilor, cu valoare de model, propria sa viață ciclică, cu vremelnicele ofiliri din pragul toamnelor și cu zvâcnitul regenerator din fiecare primăvară.

Sub această nădejde în perenitatea vieții, ceremonialul matrimonial își va juca și înjuca participanții, aducând mereu în prim-plan inițierea neofitilor, obișnuirea lor cu etapele biorit-naice ale naturii înconjurătoare. Se învață, prin mijlocirea discursului ritualic, că omul, pentru o ființare după datină în lume, trebuie să parcurgă gradual mai multe nuntiri: cu cosmosul, pentru a-și pune zilele sub dialectica succesiunii anotimpurilor și pentru a nu se simți stingher în trecerea lui prin vârstele existenței, cu etnicul, care-i oferă identitate între semeni (țarină, satul, vatra), cu viața care zămislește viață, prin căsătorie (ratificându-se cutumiar perpetuarea familiei și a numelui ei). În concretizarea acestor nuntiri necesare, alături de elementele arboricole se integrează, augmentând mitic gestualitatea actanților, plinea ceremonială. A gusta din miezul ei aburind în atari situații esențiale presupune o fascinantă cununie cu rodul și, simultan, o reapropiere de vatra casei. De aceea, la nuntă, consemnează Simion Florea Marian, ducerea tinerilor lângă vatră și așezarea pe capul miresei a colacului de grâu corespunde credinței că, prin magia atingerii simbolice (sămânță vegetală – vlăstar uman) perechea va ocoli sterilitatea 56.

Sunt acestea doar câteva din articulațiile semantice definitorii ale ceremonialului nupțial îndătinat. Suficiente, sperăm, pentru a putea

afirma că, prin paradigmele care-i asigură consistență rituală și socială, nunta tradițională reface, prin secvențele și simbolurile ei, scenariul autohton al întemeierii. Miezul pâinii (semnificând „jertfa” bobului de grâu), ramura ruptă de către mireasă din tulpina mărului „alduit” (prin acest gest, seva, deci mana, pomului transmițându-se în viața fetei), carnea și oasele cerbului (intrate, dintru început, în textura discursului) sunt, toate, certe indicii sacrificiale, ele conturând adiacent trupul mitic al ritualului matrimonial, deci consacrarea și vitalizarea lui ea act familial durabil.

I Corespondența, solidarizarea și transparența dintre gesturile omenеști și ecourilelor cosmice făuresc ontologic un spațiu, de manifestare care deschide câmp liber tuturor inițiativelor ceremoniale. Iar într-o asemenea lume rezonantă și participativă „omul nu se simte prizonierul propriului mod de a exista. Și el este deschis. E în conkmicatie cu lumea pentru că folosește același limbaj: simbolul. În vreme ce lumea îi vorbește prin intermediul astrilor, planetelor și animalelor, al râurilor, și al stâncilor, al anotimpurilor» și al nopților, omul îi răspunde prin visurile sale și prin viața sa imaginară, prin strămoșii săi sau prin totemurile sale (...), prin capacitate;» sa de a muri și de a învia în mod ritual în ceremoniile de inițierea Dacă lumea e transpai rentă pentru omul arhaic, acesta simte ca și el e privit și înțeles de acea lume. Vânatul – în accepție străveche – îl privește și-l înțelege (adesea animalul se lasă prins pentru că știe că omului îi este foame) și tot așa și stânca sau arborele, sau un râu” 57.

ts

Tot parcă știind de foamea de rost și dăinuire a omului, am văzut cum, în ritualul nupțial tradițional, natura și „eroii” ei intervin solidar în desfășurarea momentelor, pentru a-i sprijini înfăptuirea într-o rodire. jlăci /visul omenesc Caresecționează-/ fl2 iară excepție Ooate etapele ceremoniei întemeierii familialej fir>. / (cee> curând pe treapta de sus a dezideratelor comunității, este perpoluarea biosocială, vecuirea, prin copii, a neamului.

1.4. NAȘTEREA ȘI VIEȚUIREA SOCIALĂ DIN PERSPECTIVA RITUALULUI ÎNTEMEIERII

Obiceiurile care însoțesc nașterea urmăresc, prin retorica I, or-ceremonială, integrarea copilului în viața comunității, întemeierea lui sociala/Asupra destinului pământean al noului vlăstar acționează rrâotlelator seturi compacte de norme și predicții îndătinatе având

drept finalitate re-nașterea culturală a acestuia, complementară nașterii biologice. /Trecerea din preexistență (lumea „neagră”) în existență (lumeți „cu dor”) se actualizează r) mitic (deci spiritual) prin rememorarea și repetarea solemnă a k unor gesturi primordiale, amintind de comportamente și coduri specifice ritualurilor cosmogonice, deoarece, în accepție tradi-Vțională, nașterea unui prunc este, simbolic vorbind, un eveniment existențial crucial, un început, o microgeneză care are menirea. – de a reînnoi ritmic lumea, de a-i infuza sens și continuitate? Practicile folclorice prin care se consacră ceremonial o astfel de viziune aparțin, așadar, repertoriului familial arhaic, dar, ca să reziste timpului și să rămână viabile, ele și-au restructurat mereu semnificațiile. Într-o lucrare nu demult apărută, am insistat în detaliu asupra caracterului sistemic și deschis al valorilor culturii tradiționale românești, arătând că niciodată obiceiurile comunitare n-au ființat istoric ca niște realități etnografice imuabile, închise primenirilor structurale și funcționale⁵⁸. Dintr-o altă perspectivă și cu argumente mai convingătoare, Mircea Eliade dezvoltă aceeași idee: „Imitarea gesturilor paradigmatică ale zeilor, ale eroilor și ale strămoșilor mitici nu se traduce printr-o veșnică repetiție a ceea ce este identic, printr-o completă

'87

Imobilitate culturală. Etnologia nu cunoaște nici un singur popor care să nu se schimbat de-a lungul timpului, care să nu fi avut o istorie. La prima vedere, omul societăților arhaice se mărginește să repete la infinit același gest arhetipic. În reali tattv.: el. < \ cucerește fără încetare lumea, o organizează, transformă mediu] natural în mediu culturala /Mulțumită modelului exemplar, revelat de mitul cosmogonic; omul devine, la rândul său, creator. Deși par sortite să paralizeze inițiativa omenească prin faptul că se înfățișează drept modele intangibile, miturile incită în realitate omul să creeze, deschid tot mereu noi perspective spiritului său inventiv”⁵⁹.

Prin urmare, întotdeauna omul, subordonând fenomenele existenței tiparelor simbolice ale miturilor, a pus în relație de interdependență macrocosmosul cu microcosmosul, dar niciodată n-a făcut-o sub auspiciile comode ale imuabilității, ci ale gestului creator. Acestui traiect i se subordonează și obiceiurile tradiționale care preced, însoțesc și succed nașterea. La baza lor cămine, fără îndoială, o prototipie mitică care le asigură exemplaritate și sacralitate, însă pe

trunchiul peren al acestora s-au suprapus periodic nenumărate sugestii și semnificații acut sociale. Astfel, /pnform mitologiei familiale îndătinată, fiecare vlăstar al comunității, în calitatea sa de sămânță omenească (care „ca griul să tot crească / Și-ntru mulți ani să trăiască!”), are un dublu protectorat matern: magna mater (țărăna-mumă) și mama bună, adică ființa din trupul căreia s-a născut. Amândurora se cuvine. să le arate, pe tot parcursul vieții, respectul și bună-cuviința sa pentru că, în brațele grijulii ale mamei consanguine își va petrece anii dintâi ai copilăriei, iar în brațele nu mai puțin oblăduitoare ale mamei telurice va adăsta etern, după împlinirea sa ca om, apărut de atingerile vremii care va continua imperturbabil să „vremuiască” deasupra-i. /

Laicizarea perspectivei mitice, socializarea ei, se face simțită și în cadrul expresiilor aforistice care nimbează metaforic gândurile familiei în legătură cu destinul postnatal al copilului. Numai în acest fel ne putem explica de ce unui proverb de certă factură arhetipală precum Ce ți-e scris, în frunte ți-e-pus V*7 i s-a alăturat, contrapunctic, unul provenit din practica de zi cu zi a oamenilor, cristalizat în termenii: „Norocul e cum și-i fafca omul!” Aceasta nu înseamnă că membrii comunității tradiționale rin mai cred parțial în ceea ce etnologii au numit ideea nării, a ursirii vieții de către cele trei personaje fabu-rsioa) – ele), reprezentări amintind de parcele mitologiei

predestinării, Joase (ursitoc ijrFCo-latine”. Persistența credinței în ursitoarele precreeștine se jilstâfiră prin statornica dorință a omului de a scoate evenimentele vieții de sub Zodia întâmplătorului și de a le supune unui proces cauzatlntr-o atare strategie comportamentală se integfează și reiaftarea unui informator bucovinean, înregistrată pe bandă magnetică în anul 1982: „Când se naște copilul, vin trei ursitoare la capul lui. La un copil i-au ursit să moară din mușcătură de lup. Copilul a fost păzit ca lumina ochilor de părinți. Dar lupul care trebuia să-l mănânce a venit de mai multe ori pe lângă casă. Într-o bună zi, tatăl copilului o-mpușcat lupul, lângă fântână. Bucuroși că au scăpat copilul de gura lupului, au făcut un foc mare și-au început să chefuiască. Copilul o ieșit afară, s-o dus lângă lup și, ca să se răzbune, o dat cu călcâiul în dinții lupului. Cum o dat, un dinte i-o intrat în călcâi, i s-o-nveninat și o murit” 60.

De rostirea ursitoarelor – insinuează relatarea – destinul

copilului nu poate face abstracție în niciun fel. Pentru că viața omenească se desfășoară aidoma firului fragil al unui ghem. Are un început și un capăt. Dimensiunea firului vieții nu este hotărâtă de zei, el întinzându-se doar atâta cât degetele ursitoarei celei mici l-au tors. În țesătura armonioasă a lumii cosmice, existența fiecăruia dintre noi echivalează – în viziunea tradițională – cu un fir care-i asigură rost și diversitate. J Textura macrocosmică este eternă, dar „textele” existențiale (firele) ce-i străbat suprafața sunt vremelnice, ele mereu primenindu-se. Este inutil să mai amintim că, ki acest punct model, întruchipările mitice românești, prin prezența celor trei ursitoare se întâlnesc morfosemantic și cu personajele călăuzitoare ale destinelor umane din mitologia greacă. Acolo, cele trei surori rezultate din căsătoria lui Zeus cu capricioasa Themis, urzeau întruna – zilele muritorilor! Cea mai roaie, Atropos, torcea cu nonșalanță firul vieții; mijlocia, Clotho, depăna, iar Lachesis, cea mai mică (socotită și cea mai importantă) curma, după soroc, desfășurarea biologică și socială a existențelor individuale.

Există însă și un sens despărțitor între simbolistica fatumului greco-latin și plăsmuirile românești asupra destinului pământean al omului. Izotopia culturală pindo-carpatică se transformă, prin acțiunea ordonatoare a paradigmelor etnice.

8»

Într-o stimulatorie intersectare motivică deoarece contextele care încorporează, pe de o parte, moirele elene, iar pe de alte, ursitoarele folclorului nostru sunt vizibil diferite. Altele au fost, de asemenea, și discursurile mentale care au vehiculat, etnogeografic și temporal respectivele semne mitice menite a explica metaforic scurtimea sau derularea normală a unei vieți omenești. Este de presupus că atât călăuzitoarele fabuloase ale faptelor și clipelor oamenilor, din mitologia greacă, cât și zânele-ursitoare, din patrimoniul mitologic autohton au o obârșie comună, indo-europeană, dar integrarea lor în două sisteme culturale distincte a atras după sine și o particularizare a funcțiilor inițiale. Procesul etnicizării semnificațiilor a determinat, treptat și o perspectivă existențială deosebită. Dacă, prin urmare, în viziunea prehomerică, firul „torcătoarelor” a rămas constant în ipostaza sa textilă, în accepție tradițională românească el a devenit, ca simbol al curgerii vieții, altceva, un fir-sâmbure, implicând semantic și zona vegetalului ciclic.

Din degetele adesea nepăsătoare ale jetelor-ursee, firul a trecut în mâinile etern-bune ale pământului, transformându-se în sãmânță care va bate implacabil la porțile mugurului și, mai departe, ale florii și fructului, deci ale împlinirii sociale. Că drumul copilului spre maturitate este paralel traseului sâmburelui spre rod ne confirmă și unul dintre cele mai semnificative și „eficiente” descânțece, cunoscut în repertoriul tematic tradițional sub denumirea de Numărătura mare. Iel este performat de fiecare dată când viața omului (vlăstarului) se află într-un moment dramatic, mai exact în fața unei boli care-i amenință desfășurarea firească, printr-o posibilă ivire năprasnică a morții. Într-o astfel de împrejurare, textul ritual recurge, prin procedee magice, la captarea și punerea în acțiune a puterii izbăvitoare a florilor, invocându-le sacramental: „Sfântu busuioc / Și sfântul trandafir / Și sfântul foiomfir, / Trei flori din grădină, / Cum știți împupi / Și înflori, / Și știți raza soarelui / Și a pământului, / Să știți și de betesugu omului (copilului) acestuia” 61.

Cele trei flori din grădină, deci semănate de mâna omului, au proprietăți terapeutice pentru că, prin centralitatea lor cosmică (situându-se la întretăierea urano-telurică) știu raza” soarelui și pe cea a pământului, și, prin refracție, cunosc toate tainele lumii, inclusiv ale trupului omenesc. Ele vor putea, în consecință, să elimine, prin mana lor, „betesugul” copilului și, prin vindecare, să-l ajute pe cel bolnav să redevină fir biotic, cu alte cuvinte, să-și continue drumul vieții, creșterea. Același rost proteguitor și contaminant vor păstra simbolurile fitomorfe și în ceremoniile căsătoriei și înmormântării. Mai cu seamă în ritualul funebru, florile (în mod predilect firul de trandafir) vor contribui hotărâtor la integrarea, după datină, a „dalbului pribeag” în familia mare a strămoșilor, luminând cu petalele lor sângerii, drumul pigmentat cu meandre al călătorului.

La naștere, datorită atât credințelor magice cât și a medi-einei empirice, flor/le au, în desfășurarea obiceiurilor, un rol determinant. Astfev, fânoașa de neam} ca actant principal al ceremonialului și-amtermediar între ursitoare și casa omenească, înnobilită de scâncetele celui nou-născut, recurge la seva binefăcătoare a mugurului înflorit ori de câte Ori tratamentul ritual stăruie gestic asupra învigorării sănătății copilului într-un anume sens, primele trei zile de după naștere pot prifm, etnologic, calificativul de ceremonii ale floralului deoarece, în toate obiceiurile poprițiatice dedicate acum

„firului” de om, firele ele floare sunt nelipsite. Cel mai frecvent sunt folosite pentru „scalda” noului născut, cu scopul de a-i purifica și ritualiza apa „neînceptută”, proaspăt scoasă din fântână sau izvor (dimineața, în zori), apă ce-i va întrema, prin atingere, corpul fragil. Și în acest context ceremonial, ramurile „împupite” de busuioc ori trandafir, care se introduc obligatoriu în „ciupa” (vana) pentru îmbăiere a copilului, vor acționa simbolic, prin transfer de mană, pentru dezvoltarea scutită de îmbolnăviri a mezinului familiei. Dar niciodată singure, ci împreună și integrate altor semne ale vegetalului, în ierarhia magică a cărora pomul, ca alteritate asumată cultural a umanului, ocupă un loc primordial. Spre rădăcinile lui, în grădină, va curge zilnic apa scadelor repetate ale vlăstarului omenesc; acolo, în pământul reavăn, stropul de apă și bobul de țărână vor fraterniza, atârmentând cu viața lor viața pomului și, analogic, viața „nepotului” din stirpe hominidă. Se naște iarăși, ca și în cazul ritualului matrimonial, prin contopirea dintre cele două elemente aparținătoare unor regnuri diferite, o consubstanțialitate nu. Între uman și zoomorfic (să ne amintim de pulverizarea în ceremonialul nunții a trupului cerbului), ci între uman și dendromorfic, pomul și omul unindu-și iremediabil, încă din faza „înmuguririi”, destinele lor (de aici, probabil, și sintagma semnificativă „omule – pomule, prezentă în textele de priveghi din zonele nordice ale Moldovei).

Asistăm treptat, urmărind secvențele obiceiurilor tradiționale dedicate natalității, la o trecere continuă a copilului din grijă și de sub incidența „verdictelor” ursitoarelor, în stăpânirea și sub protectoratul definitiv al „personajelor” arboricole. Doar printr-o atare paradigmă a mentalității îndătinată se poate justifica și explica „responsabilitatea” morală a copacului față de viața, copilului, menirea lui de a deveni naș cosmic al acestuia. Ne fundamentăm afirmația pe câteva practici folclorice, active și astăzi în Maramureș, mai ales în satele din Ghioar. Aici, dacă o femeie se întâmpla să nască pe câmp, în afara satului, ea „mergea la un copac și își închina copilul copacului, zicând: Doamne, ți-l închin ție, / Mărite prun, / Pe copilul meu (Marie, Ion etc.) / Să ai grijă de el / Că dacă ajung / Cu bine și cu sănătate / Până la casa și locașul meu / Io și el; / Să ne petreci în pace / Și eu sănătate, / Să pășim pragul casei noastre / Și Ț-om închina și ție / O-mbucătură / Din ce-om avea” Ș-apu, die fiecare dată, punea la o parte câte ceva pentru Măria-Sa Prunul” 62.

Închinarea copilului, încă din primele zile ale vieții, unui pom roitor (în reprezentare nord-carpatică unui prun, devenit Măria-Sa, deci patternul existenței omenеști), prefigurează, la nivelul mentalității folclorice, funcția de simbol fertilizant a copacului în toate ceremoniile familiale de mai târziu-i, cum am văzut deja, mai ales în obiceiurile coerent structurate ale secvențelor nunții. Să precizăm totuși că, în procesul înrudirii rituale a omului cu elementele vegetale, în egală măsură își oferă sprijinul atât codmr (prin intrarea în ceremonial a bradului, stejarului etc.) cât și livada (cu pomii ei copleșiți de rod). Natura silvestră, dirijată de ciclicele sale ritmuri cosmice intervine în desfășurarea vârstelor lumii dimpreună cu (pomi) cultura, amândouă punându-și la temelia zilelor omului, drept ofrandă supremă, puterea germinatoare.

Ar fi, neîndoios, greșit să deducem din această progresivă cosmicizare mitică a ființei omenеști că viața individului abdică, în strădania întemeierii ei după cuviință, la rigorile și normele etice ale socialului, depărtându-se nepermis de acestea. Dimpotrivă, toate gesturile și rostirile moașei de neam, începând cu prima scaldă, au în vedere dezideratele dintotdeauna ale comunităților noastre rurale, „filosofia” lor asupra rosturilor omului în parcurgerea drumului său social. Astfel, prima urare ce se face copilului acum, după spălarea și înfășurarea dintâi, actualizează ceremonial statornica dorință a grupului de a avea parte în neam de un nou vlăstar robust, omenos și întreg Za fire. Cu acest gând, moașa ridică de trei ori nou-născutul spre grinda casei, zicând: „Acest băiat, / Ce l-am ridicat / De la mamă către sat, / Să fie sănătos / Și norocos / Și mintos / Și voios / Și frumos / Și învățat / Și bogat. / Om de treabă, / Luat în seamă. / Mamă-sii fericească, / Neam să-și vecuiască”.

Descifrând cu atenție înțelesurile textului „nu este lipsit de interes să subliniem ierarhia în care sunt prezentate calitățile pe care moașa, în numele familiei, le dorea nou-născutului: întâi tripticul sănătate, noroc și minte, care apare adesea și în alte creații populare, apoi voia-bună și frumusețea morală și fizică. Bogăția singură nu era socotită suficientă și ei îi premergea învățătura, adică cunoștințele și înțelepciunea de care omul are nevoie pentru a ocupa un loc de cinste în colectivitate. Scopul ultim era ca, fiind om de treabă, să se bucure de considerație socială, să fie luat în seamă. Urarea este caracteristică pentru viziunea despre lume a societății noastre tradiționale, pentru

felul în care ordonează valorile morale” 63. În același timp, urarea ne mai înlesnește și receptarea unei idei cu valabilitate generală în sistemul de principii și precepte ale ethosului comunitar: vlăstarul, sugerează moașa de neam, duce în vreme numele, viața și renumele familiei, el vecuiește (eternizează) neamul din care provine, căci, în accepția tradițională, omul este trecător dar neamul, prin ființarea sa individuală, transcende vremelnicul.

În unele sate bănățene din Valea Carasului, orația care însoțește ridicarea spre grindă mai cuprinde un îndemn-eertitudinal, copilului urându-i-se să fie „bun ca pita caldă! Se revine – în consecință, la trimiterile simbolice spre modelele stimulatoare ale bobului de grâu și ale pâinii, spre „lecția” și pildele lumii vegetale. Fiind bun și folositor precum dumaticatul aburind, omul va străbate cu izbândă nenumăratele și dificilele meandre ale etapelor vieții, Ta deveni roditor aidoma seminței încredințată brazdei; își va lumi cu demnitate firul Tieții.

E3

Și-acest traseu al lumini, al socializării ființei reclamă din partea omului fapte și dăruire. Exceptând copilăria care reiterează ludic îndeletnicirile maturității, celelalte vârste sălășluiesc, inevitabil, în orchestrația „sunetelor” trudei. Pentru că o existență împlinită socialmente echivalează, în viziunea tradițională, cu o străbatere armonioasă a tuturor pragurilor vieții: pubertatea, fecioria, maturitatea și senectutea. În situația în care moartea întrerupe cu viclenie firul vieții cuiva, acel om va rămâne în ipostaza de nelumit, de membru al comunității în urma căruia, cum se spune în Cântecul zorilor din repertoriul tradițional funebru, rămân gândurile negindite și lucrurile nelucrate. Unica șansă a existenței este, așadar, lucrul-lucrat, prin mijlocirea căruia fiecărui individ din comunitate i se asigură identitate și justificare socială.

Toate aceste dimensiuni morale ale vieții, copilul și le însușește în prelungul timp al întemeierii sale ca om, un timp al învățării adevărilor și normelor bunei-cuviințe, așa cum s-au cristalizat cultural ele prin experiența psihologică și socială a predecesorilor. Iar dintre aceste legi nescrise, una a căpătat valoare aproape axiomatică. Ea s-ar putea formula astfel: dacă pentru treptele întemeierii bioculturale a omului, natura înconl jurătoare și neamul omenesc de obârșie și-au pus în mișcare întreg arsenalul de procedee și adjuvanți, parțial jertfindu-le, atunci și el, omul, în trecerea sa prin viață se cuvine

să dureze, să întemeieze, lăsând în urmă-i un copil, un pom sădit cu mâna lui, o casă ridicată cu sudoarea frunții lui.

Stăpânind mental paradigma înfăptuirilor, vlăstarul comunitar, pătruns în „imperiul” contaminant al faptelor, a înțeles, la rândul-i, că viața sa, atâta cât este, în calitate de secvență întregitoare a existenței etnice, devine folositoare și memorabilă socialmente doar în măsura în care se circumscrie împlinirii, „lucrului-lucrat” deci unui sumum de fapte necesare sieși și grupului uman care-l integrează. Altă alternativă existențială nu se întrevade în dialogul zilnic al omului cu timpul imperturbabil care îi săvârșește ritmic zilele – par să nuanțeze subtextual riturile folclorului familial românesc.

1.5. ANONIMATUL MATURITĂȚII!

Nicidecum insolită, sintagma de mai sus, prin înțelesurile ei etnologice, se dovedește operată și organic infiltrată viziunii tradiționale asupra desfășurării biosociale a vârstelor omenești. Căci justificarea comunitară a existenței, așezarea ei sub jurisdicția lui „Așa se cade!”, nu semnifică, cum am văzut, doar o trecere a acesteia prin vreme, ci și o petrecere psihoculturală, o resemnificare ceremonială a ei. Într-un atare proces reordo-nator, cele trei momente fundamentale ale vieții: nașterea, căsătoria și moartea constituie pragurile hotărâtoare ale „lumini” omului, praguri care absorb în structura lor semantică principalele manifestări cu scop inițiativ.

Ținând seama de această trăsătură specifică riturilor de treiere, putem desluși mai bine de ce spațiul existențial dintre întemeierea familială și moarte (în fond, cel mai cuprinzător ca durată!), rămâne mereu într-un plan secund al actanțialității ceremoniale. Mai mult chiar, vârsta maturității sociale participă la marile sărbători de sorginte tradițională asistând, nu performând, primind mesaje și nu transmițându-le. Într-o ingenioasă strategie a schimbului de informații la nivelul comunității, celor așezați în existență prin căsătorie li se oferă ca teritoriu predilect de manifestare socialul, în expresia sa cotidiană, fapt semnificativ care confirmă secundariatul ceremonial, anonimatul post-matri-monial. Validarea unei astfel de ipostaze se întâlnește, prefigurată simbolic, și în narațiunile folclorice cu acțiune pluri-epic-sodică. Aici, în basmul propriu-zis mai ales, povestitorul și, implicit, logica discursului narativ își însoțesc eroii, cel mai adesea, doar până în preajma intrării acestora în „casa lor”, cu alte cuvinte, până la căsătorie. Din acel moment accentuat spectacular și până la

sfârșitul zilelor, protagoniștii sunt lăsați abrupt în matricea complexă a vieții-pereche, sunt „uitați” și plasați într-o zonă aparent excentrică a existenței, unde își vor hotărî singuri inițiativele și își vor desfășura în liniște fiorul vieții. Nu oricum însă, ci în spiritul normelor morale moștenite, al cumsecădeniei îndătinată. O poveste culeasă de D. Stăncescu, prin intermediul bunicii, de la o țărancă din Mihăilești-Vlașca, adevărate epic, prin secvența finală, vehicularea de către mentalitatea tradițională tocmai a unui astfel de destin uman: „Ce bucurie și ce veselie pe împărat când și-a văzut fata! Nu au conținut chefurile și mesele șapte zile și șapte nopți. După aceea, dându-i flăcăului jumătate din împărăție s-a urcat el într-o zi pe tron și a pus de i-a adus înainte pe frații lui, ăia când l-au văzut, au căzut în genunchi și s-au rugat de iertare. El, după ce i-a dojenit bine și i-a făcut de rușine în fața tuturor, nu le-a făcut nimic, ci i-a gonit ca pe niște ticăloși ce erau, lăsându-i în plata Domnului. Iar el, după ce a făcut cununia, a trăit bine și mulțumit, vreme îndelungată, cum se cade să trăiască omul bun și cu cugetul curat” 64.

Formula de încheiere a narațiunii, în consens cu majoritatea celor care punctează rezumativ, în basmele noastre, izbânda, prin cununie, a eroului, conține, în nuce, mai toate „legile” nescrise dar active ale ethos-ului autohton. Așa se explică de ce, în momentele imediat următoare nunții, personajul central (care a trecut cum se cuvine toate probele vârstei pubere) nu uită să-și pedepsească exemplar, dar tolerant frații „ticăloși”. Actul justițiar, pentru a căpăta eficiență și aderența tuturor, se derulează firesc în fața celorlalți, deci a grupului comunitar. Numai în acest context social morala dojenirii se transferă în uitare și, succesiv, în hotărâre pilduitoare care nu distruge, ci „rușinează” pe răufăcători, adărușându-i aspru în ochii semenilor.

Urmează apoi, expediate laconic, detaliile referitoare la „vremea îndelungată” de după căsătorie care va purta prin meandrele cotidianului viața celui de curând intrat în rândul „oamenilor”. Fiecare sintagmă, însă, limpezește cu franchețe drumul existențial al maturității masculine. Ni se spune fără vreo ezitare că fratele mai mic, ajuns de-acum „la casa lui”, își va trăi anii „bine și mulțumit” așa „cum se cade să trăiască omul bun și cu cuget curat”. Evaluarea perioadei bărbăției, se face, așadar, calitativ, cele două judecăți vag aforistice primind, cum vom sugera în continuare, o coloratură normativă și

marcat etică.

Propoziția regentă, individualizându-se semantic datorită prezenței în alcătuirea ei a celor două adverbe „bine” și „mulțumit”, reclamă, în complementaritate, o modală introdusă prin „așa cum”. Rotunjirea sensului comunicării se face prin folosirea, în cristalizarea frazei, a expresiei verbale impersonale se cade, care, în consecință, „transformă propoziția a doua într-o nedisimulată judecată de valoare; – viețuirea socială a celui în cauză se va împlini de-acum înainte nu fortuit, ci „așa cum se cade”.

Știm astăzi, prin mijlocirea disciplinelor lingvisticii, că reflexivul impersonal „se cade” își are etimonul în limba latină și că el s-a dovedit „rodnic” în dialectele limbii noastre. Aflăm, de asemenea, apelând la Dicționarul limbii române, litera C, că și în unele limbi sud-slave, precum bulgara se întâlnesc construcții verbale parțial asemănătoare 65. Ceea ce trebuie însă mai riguros reliefat, implicând prioritar în discuție relația sintagmatică dintre respectivul enunț moral și situațiile concrete în care el se aplică rfânt, în fond, cadrele gândirii tradiționale care-l încorporează și, prin refracție, conotațiile derivate din acest proces mental.

Desigur, lămuritoare pentru exeget se dovedesc a fi, într-o abordare de ansamblu, înțelesurile generale, filosofice ale expresiei analizate. Dar generalitatea înglobată despre care vorbim, pentru a rămâne realmente funcțională și pentru a nu genera aproximații, nu este obligatoriu sau neapărat necesar să cuprindă universalul, ci o sferă de referință mai limitată dar pe rare să o putem stăpâni fenomenal, în cazul nostru, etnos-ul.

Un astfel de traseu, cu rezultate stimulatoare pentru etnolog, a străbătut, subordonând demersului său și etno-lingvistica, Constantin Noica. Învățatul român, conexând paradigmele gândirii folclorice autohtone, gnosis-ului european, conchidea penetrant: „Se cade nu vorbește nici de totalitatea cazurilor, nici de unul singur; dar, plecând de la unul ori altul, îți dă sens la toate. Nu e în el nici Binele suprem, nici autonomia voinței; nici nemurirea sufletului, ca la Kant. E o simplă investire să faci așa, începând cu trecerea de la ce ți se cade, ce îți revine din afară ca parte, așadar ce ți se cuvine, la ce-ți șade bine, ce ți se potrivește, ce-ți revine dinăuntrul tău, până la ce-ți e dat să faci, adică ce trebuie, ce nu poți să nu faci” 66.

Recitită atent, delimitarea propusă de filosof surprinde două

dintre semnele definitorii ale judecății: cea dintâi statuează ideea că omul, ca ființă socială, are datoria și, implicit, libertatea de a acționa în conformitate cu normele etice validate comunitar, iar cea de a doua, intersectând și dimensiunea psihologică a viețuirii cu și între semenii, focalizează o soluție existențială, poate cea mai importantă, și-anume că, în accepție folclorică, armonia lăuntricității individului se susține și-l susține doar atâta vreme cât ea se hrănește dintr-un dublu acord al omului, de pe o parte cu valorile morale ale colectivității, iar pe de alta cu ten

1 – Existența ca întemeiere tativele sinelui. Cei doi parametri referențiali permit opțiunilor omenești să echilibreze psihic și rațional raportul dintre datorie și dorință, dintre alteritate și eu. Trecând apoi din fondul memorial, care teaurizează principiile etice, în practica socială, sentința (așa) se cade devine jalonul ordonator al unui cod comportamental specific tuturor membrilor de drept și de fapt ai unei comunități, determinând și cosmotizând întregul lanț evenimential al existenței.

Reîntorcându-ne acum spre „lumea arhetipală a basmului cuprins în colecția lui D. Stăncescu, constatăm că eroului nostru îi este hărăzit să trăiască precum „omul bun și cu cugetul curat”, deci în limita normativului decizional instituit de codul îndătinat. Tot ce va întreprinde el în „împărăția” socrului va purta, insinuează povestitorul, amprenta acelu dublu acord între ceea ce se cuvine și ceea ce nu poate să nu făptuiască ginerele salvator. Doar în această axiologie morală, acțiunea omenească tinde să micșoreze și, în cele din urmă, să șteargă distanța dintre gând și simțământ, făcând cugetul „curat” sau, în alți termeni, oferind făptuitorului șansa de a trăi împăcat cu propria-i conștiință.

Spre o asemenea înțelegere ne conduc și sensurile inițiale ale termenului cuget. Astfel, în scrierile vechi cu caracter moralizator sau istoriografie întâlnim plasate frecvent în paginile referitoare la comportarea și viața interioară a personajelor, proporții de factură proverbială ca: „A trăi în pace cu cugetul său” ori „Totdeauna în cugetul inimii lor să fie” 67. Faptul că respectivul cuvânt s-a păstrat până azi mai ales în Ardeal, ca sinonim al lui gând și întrebuintat tot atât de des ca acesta” 68 nu îngustează esențial semnificația lui generală. Dimpotrivă, îi contextualizează, în vorbirea populară, și mai distinct denotațiile etimologice, în consecință, a ființa socialmente cu

cugetul curat pare să însemne zonal a trăi în deplin acord cu tine însuși ca vlăstar al unei comunități; mai înseamnă iarăși a-ți putea transplanta în teritoriul inteliecției și germenii reconfortanți ai afectului.

Procedând sub coerciția unor atari reglementări socio-psiice, eroul basmului și, prin extensie, omul satului tradițional autohton (căci ce altceva este „împărăția” basmică dacă nu o reprezentare eufemică a relațiilor de tip rural?!) își găsește identitatea adevărată și își justifică, mai întâi în fața sinelui și-apoi în fața întregului grup etnic, toate inițiativele sale! ntegrându-se mental valorilor ethos-ului, fiecare membru al comunității își săvârșește progresiv „rolul” încredințat de colectivitate, desăvârșindu-și în acest mod viața sa, văzută ca o parte, ca o „scânteie” în flacăra perpetuă a vieții neamului.

Părăsind deci spațiul imaginar al basmului și apropiindu-ne, cu același instrumentar metodologic, de universul fizic și simbolic al satului tradițional românesc, constatăm un evident izomorfism între cele două structuri, dominate fiind de aceeași mentalitate semnificantă. Există însă și o linie despărțitoare între ele, care pune pregnant în lumină diferența dintre realitatea relațiilor interumane la nivelul satului și idealitatea acestora, în secvențialitatea basmului. Și de această dată, „borna” care hotărânicește cele două lumi își atenuează asperitățile printr-o asamblare complementară întrucât, așa cum precizează Ovidiu Bârlea 69, ceea ce omul n-a putut materializa moralmente în existența sa concret-istorică a prefigurat ca posibil în textura justițiară a basmului.

Confirmarea acestor similitudini comportamentale, generate de funcționalitatea, în ambele cazuri, a indicilor normative conținute de câmpul semantic al sintagmei bivalente: se cade / nu se cade ne îndeamnă să vedem mai îndeaproape tangențialitatea organică dintre sistemul atitudinal rural și ambianța civică în interiorul căreia el se exprimă. Pentru că, etnologic vorbind, satul tradițional, datorită arhitecturării lui cosmotice, trebuie privit nu numai ca un cadru existențial necesar, ci și ca un topos paradigmatic. Această dimensiune fundamentală a civilizației sătești este dată atât de conservarea mentală a simbolisticii centralității așezărilor umane (provenind din mitemul axis-mundi), și de menținerea, de-a lungul secolelor, a unei perspective nostal-gic-autarhice care să asigure viețuirii colective și individuale stabilitate, normalitate și o relativă independență. Spunem

relativă deoarece, în concretizarea formelor de colaborare dintre membrii unei comunități, independența ce se profilează în fiecare epocă, devine mereu interdependență, libertatea și opțiunile fiecărui individ fiind subordonate acordului grupai.

Spre actualizarea celor trei deziderate converg succesiv mai mulți factori determinanți, începând cu tehnica structurării spațiale și arhitectonice a localităților și sfârșind cu riguroasa ierarhizare a „rolurilor” sociale atât în cadrul macrogrupului (satul) cât, mai cu seamă, în cel al nucleelor familiale. Astfel, nutrind aspirații reale spre armonie și simetric, satul românesc de sorginte comunitară se dezvoltă orizontal în jurul stâlpului său ritualic, situat obligatoriu în „miezul” terenului ambiant, lângă care ființează, consacrand cultural viața, clădirile destinate folosinței publice (școala, biserica, primăria etc.). Acest miez teritorial este considerat a fi talpa localității, sau, printr-un cuvânt și mai rezonant, vatra ei. Iar între vatra mare (cea a satului) și vatra casei oricărui locuitor există, în accepția mentalității folclorice, fire subterane de susținere și comunicare, adevărate rădăcini care alimentează cu sevă și auguralitate destinul tuturor a și al fiecăruia.

Ca și cosmosul, așadar, și satul este văzut de omul culturii îndătinat, tot ca o țesătură, ca o întretăiere complementară de drumuri existențiale ce se pot împlini cum se cuvine doar în cadratura natalului, acolo unde, cum se exprima o informatoare: „nu ce rătășesc nisodată că-i cunosc și pietrișelile” 70. În prelungirea lui, satul are însă un segment antectural conex, cimitirul, unde dorm în liniște, în „casele” lor din pământ, moșii, echivalentul mitic al larilor latini. Ei devin aspri și muștrători doar atunci când, în comportamentul urmașilor, observă abateri inadmisibile de la rigorile lui pietas, deci ale unei ființări care amenință profund autoritatea normei morale Așa se cade!

Rezultă logic că, în context comunitar, viața psihică, socială și spirituală a celor ce trăiesc în „plasma” relațiilor îndătinat nu este doar trecere decât până în momentul ceremoniei nupțiale; după respectiva celebrare, ea devine mai pronunțat petrecere, deci exprimare socială care nu mai are nevoie de prim-planuri actanțiale, ci de integrarea, prin fapte, în rândul oamenilor*. Această conștientă „încolonare” a maturului (bărbat sau femeie” în grupul „vălurit”, prin vârste, al celor ce își asumă responsabilitatea propriilor inițiative este

marcată simbolic încă într-una din secvențele rituale ale festivității matrimoniale. În unele subzone etnografice bănățene, spre exemplu, se mai păstrează încă, operant și coerent, ritul „înghămării” mirilor la evenimentele, deloc ușoare, ale zilelor ce le vor străbate împreună după căsătorie. În consecință, nașii pun pe capetele celor de curând uniți, două căpestre, iar în jurul piepturilor, hamuri, semn că de-acum înainte urmează să tragă amândoi din greu la „căruța” fără arcuri a vieții familiale-l. În alte localități din același perimetru etnografic, unde prin tradiție, în locul hamurilor este folosit jugul, tinerii căsătoriți simulează, în fața participanților la nuntă, înjugarea, practică ce încorporează aceeași semnificație simbolică-socială, de solidarizare definitivă a perechii umane în noua etapă a existenței ei.

Nu este inoportun să ne reamintim că, prin transmiterea din limba franceză în limba română, lexemul neologic conjugal din sintagma „viață conjugală” a protejat subtextual înțelesul etimologic întrucât acțiunea nașilor de a conjuga, deci de a uni, de a lega pentru totdeauna viața a doi tineri de sex opus are la bază latinescul Conjugatio-onem care, la rându-i, s-a format din prefii Kul con (cu) + jugum (jug) 72. Ni se reconfirmă și de această dată adevărul că, în dialectica devenirii istorice a fenomenelor unei culturi etnice, trebuie să avem mereu sub observație nu numai evoluția mentalității unei comunități prin procesele înregistrate la nivelul limbii, ci și planul mai profund al modelelor etnografice moștenite. Doar prin implicarea în analiză a polifactorialității determinării valorilor vom reuși să explicităm plauzibil raportul complex dintre faptul spiritual preluat și faptul spiritual moștenit. Căci, iată, în cazul unei realități atitudinale caracteristice civilizației noastre îndătinată, doar vocabula este un împrumut neologic, pe când perspectiva existențială pe care o consfințește aparține cu certitudine „lexicului” ritualic arhetipal, mai exact viziunii generale asupra îndatoririlor familiei și a resturilor ei sociale. Nu este exclus ca ideea legării consorțiilor și, ca atare, a înjugării lor la evenimentele vieții postmatrimoniale să-și aibă obârșia în fondul mitic indo-european, întrucât „morfologia” respectivului rit și-a conturat ipostaze adesea similare la mai toate populațiile provenind din acest trunchi etnic. Faptul că în vocabularul ceremonialului românesc al nunții nu s-a păstrat un cuvânt care să certifice corelația dintre actul unirii prin cununie și sugestia prinderii mirilor la „jugul” vieții, la trebuințele ei nu pune, în niciun caz, sub

semnul îndoielii ci, dimpotrivă, îi luminează, prin context, primordialitatea, știut fiind că în comunicarea de tip tradițional nu numai cuvântul ci și gestul semnificativ avea capacitatea de a transmite informații absolut necesare în legătură cu trăirea, după cuviință, a perioadei maturității.

Tendința de a face din ordinea existențială un deziderat major al ființării sociale postulează omul colectivității sătești drept un subiect înfăptuitor al propriei sale vieți, centrul de decizie constituindu-l nucleul paradigmelor ethosului. Prin conștientizarea acestei interdeterminări, individul, în traiectul exprimării sale ca vlăstar al unui grup uman, depășește sensibil condiția pasivă de simplu nod al relațiilor impuse comunitar, transformându-se într-un autentic arhitect al destinului său socio-omenesc. Atâta vreme cât inițiativele lui nu violentează fundamental setul de norme comportamentale instituit de comunitatea care-l include, omul își poate manifesta nestingherit libertatea de acțiune, edificându-și, fără nicio opoziție exterioară, toate proiectele sale existențiale, cu condiția ca între opțiunile lui și cele ale macrogrupului să se mențină o permanentă armonizare.

Un prim rol socializator îl deține, în acest context, familia, ca mediu-nucleu al vieții sociale rurale. În sânul ei, fiecare membru accede spre o dublă ipostază: de component al unei structuri omenеști omogene, bazate pe raporturi de consangvinitate, și de persoană socială cu un loc bine definit în textura neamului și a colectivității, astfel încât nimic din ceea ce se petrece în viața satului nu-i este străin și nu-l lasă indiferent. Interesele celorlalți sunt, prin urmare, și ale lui, el fiind, în ultimă instanță, un co-părtaş la toate izbânzile și nereușitele celor din jur. Se realizează acum, în etapa maturității, o trecere necesară din actanțialitatea rituală cu scop inițiativ spre actanțialitatea socială cu finalitate domestică. Schimbarea statutului actanțial rezidă cauzal în ideatica, valabilă încă, a unei credințe tradiționale conform căreia procesul „facerii” morale a omului, deci întemeierea lui ca individ matur, se încheie odată cu performarea căsătoriei. După acest moment, vlăstarul se metamorfozează în „pom”, având obligația să rodească socialmente, adică să răsplătească, prin fapte, moșirea de care a beneficiat din partea comunității, de la naștere și până la postpubertate.

Interesant este că constatăm cum și astăzi, în vorbirea

semenilor, mai întâlnim frecvent propoziția „E un om făcut!” pentru validarea situației oricărui contemporan care se așază bine și cu puțin noroc în viață. Este adevărat că, în asemenea cazuri, judecata constatativă are în vedere nu atât latura morală a existenței, cât mai ales pe care materială care implică o certă prosperitate. Dar dacă procedăm metonimic, reintegrând conotația respectivă în semantismul ei inițial, vom percepe, fără dificultăți deosebite, semnificația etnologică a raționamentului. Pentru că, în spiritul mentalității folclorice, un om „făcut” este considerat a fi doar acela care și-a însușit, prin „maieutica” riturilor, principalele paradigme ale ethos-ului moștenit. Numai după ce a asimilat organic preceptele nescrise ale viețuirii în colectivitate, omul are căderea de a decide și făptui.

Regăsim din nou, în semantica mentalului comunitar, sugestia vieții ca facere, ca întemeiere stadială prin lucrarea ethos-ului asupra minții și comportamentului „peregrinului”, a omului care străbate rosturile lumii cu cugetul curat, cum spune basmul. O atare orientare existențială, având drept cadru de referință sistemul noematic prescris prin tradiție, atestă mutațiile și restructurările care s-au produs treptat în viziunea de ansamblu a etniei românești asupra destinului omenesc și a subiectului care-i determină socialitatea. S-a atenuat astfel credința, puternic sedimentată în legendele noastre cosmogonice, că viața individului este integralmente hotărâtă de o forță ex-umană, demiurgică. Fisurarea ei a lăsat un prielnic teritoriu de manifestare gândirii paramitice stimulate de o conceptualizare intuitivă descinzând tenace din contactul multiplu al omului cu realul existențial, concret-istoric. Tocmai acest traseu experiențial a învățat probabil omul să nu-și subestimeze „genealogia” sa terestră și să pună preț pe evaluările cognitive ale antecesorilor congeneri; de asemenea, să înțeleagă că se cade să faci, deci să îți exprimi ființa doar după ce tu însuși ai fost făcut psiho-intelectual, după parcurgerea cu izbândă a tuturor probelor care ți-au îngăduit să intri în vârsta maturității biosociale.

Omologarea maturității prin căsătorie anunță discret depășirea de către cel „lumii” a discipolatului ritualic, dar performarea, pe toată durata vieții, a „doctrinei” grupului comunitar rămâne îndatorirea crucială a acestuia. Respectând imperativele etice îndătinate, maturul va putea să contribuie la perpetuarea valorilor comunității nu numai biologic, ci și spiritual, el apărând ca o modestă dar indispensabilă

verigă în lanțul fără capăt al neamului, în care, pentru o clipă, sunetul faptelor sale sporește reverberația istorică a întregului.

Adoptată ca un dispozitiv coercitiv care „reglează” comportamentul individului în toate situațiile trăite conștient, etica familiei, în concretizarea ei cotidiană, funcționează modelator, ea indicând cu exactitate strategia morală necesară îndeplinirii nevoilor vitale ale membrilor ce alcătuiesc microgrupul. Se instaurează astfel, la nivel metasocial, un număr limitat de prescripții empirice care, prin acțiunea și conținutul lor, dau sens practicii existențiale, inf uzându-i normalitate și aderență. În acest traiect spre ordine și rigoare, ontos-ul tradițional și-a creat un cadru logic de desfășurare, un discurs juridic de nuanță deontică, care» cum arăta Georg Henrik von Wright, decodează obligatoriul permisul și interzisul din sfera praxis-ului uman, în general. Sprijinindu-se pe acest adevăr „abordarea wrightiană a logicii deontice se întemeiază pe observația că între ideile deontice de obligație (trebuie) și permisiune, pe de o parte, și ideile modale de necesitate și posibilitate, pe de altă parte, există o analogie semnificativă. Raportul dintre obligație și permisiune este analog celui dintre necesitate și posibilitate: o propoziție este necesară dacă și numai dacă negația sa nu este posibilă și, la fel, o stare de lucruri (sau un act) **p** este obligatoriu dacă și numai dacă – **p** nu este permis” 73.

Ar fi inadecvat să credem că în cultura noastră tradițională (ca, de altfel, în toate culturile de acest tip) funcționalitatea unor „legi” comportamentale general acceptate ar fi atras, în prelungirea lor, și constituirea unui „îndreptar” logic de maximă abstracție și formalizare, dar nu va fi deloc inoportun să reținem ca valabilă ideea persistenței unui fond deontic activ care, prin semantica sa, oferă un cadru propice de manifestare tuturor opțiunilor omenești individuale. Spre o atare ipoteză ne călăuzesc și sensurile etnologice inițiale ale termenului grecesc deon, deontos care, în respectiva limbă, însemna „ceea ce se cade”, „ceea ce este necesar” sau, în terminologia românească, ceea ce se cuvine să faci.

Așa cum am observat deja, viața socială comunitară, în exprimarea ei tradițională, actualizează mereu, în procesul asamblării morale a relațiilor interindividuale, liniile despărțitoare dintre permis și interzis, dintre obligație și aspirație. Pășind mai departe, ajungem inevitabil în sfera cuprinzătoare a imperativelor existențiale, pe care am putea să le denumim, în spiritul lexicului îndătinat, trebuințe

existențiale. Și aceste trebuințe înmănunchează, credem, în structura lor, atât obligațiile cât și aspirațiile omului, inclusiv interdicțiile pe care este chemat să le respecte. Să ne reamintim că în accepție folclorică românească, tânărul ajuns la maturitate are obligația de a se căsători, pentru a-și perpetua biosocial neamul, dar și datoria de a ține seama de o interdicție esențială: aceea de a nu-și alege drept parteneră decât o fată a cărei proveniență să anuleze posibilitatea înrudirii până la a șaptea „spită” de neam; de asemenea, selectând pentru exemplificare argumente etnografice dintr-un alt domeniu al civilizației rurale, să nu uităm că în exersarea unor îndeletniciri agrare precum semănatul cerealelor, punerea sub brazdă a bobului de grâu apărea ca o necesitate economică vitală, dar actul propriu-zis al încredințării seminței pământului germinant reclama, psihologic, un coerent scenariu mitico-ritual traversat de nenumărate interdicții (inclusiv sexuale, în noaptea dinaintea semănatului). Vârsta maturității își îndeplinea în acest mod nu numai menirea socială, ci și obligațiile față de tradițiile spirituale ale comunității.

Propunând drept termen operant pe cel de trebuință, aderăm parțial la o direcție metodologică impusă, în ultimele decenii, în sociologia franceză. Să conchidem, așadar, împreună cu Paul-Henry Marie José Chombert de Lauwe că „familia este un laborator unde se elaborează trebuințele” și că, în corpus-ul acestor nevoi primordiale, putem distinge două mari diviziuni: „trebuințe-obligații (...) și trebuințe-aspirații” 74.

Acceptând axioma că „opozitia între trebuințele individuale și cele sociale trebuie să dispară când reaşezăm individual în ansamblul mediului social cu care face corp” 75, să încercăm a desluși ce legități etico-morale cuprind și cum funcționează concret cele două categorii de trebuințe în cadrul vieții sociale tradiționale. Nu înainte însă de a releva din nou că, în viziune autohtonă, situarea individului la intersecția dintre admisul comunitar și câmpul dorințelor personale anihilează, în germene, orice entropie comportamentală care ar amenința, prin producere, unitatea moral-volitivă a grupului comunitar și, drept efect imediat, ar destructura valorile sătești globale. Un atare sistem procedural, hărăzit, prin tradiția oralității, să promulgeze principalele convenții de conduită ale vârstei maturității (și nu ritmai!) determină și conferă existenței umane adecvare la ethos, sau, în alți termeni, un orto-praxis prin performarea căruia

fiecare faptă se subordonează, căpătând identitate socială, cuviinței îndătinată, deci corectitudinii decizionale. În context etnologic, prin urmare, casa familială, între zidurile căreia se desfășoară nestingherit „firul” zilelor omului, își lărgeste sensibil protectoratul, ea fiind un adăpost al tuturor trebuințelor omenești: materiale și spirituale. Căci locuința, dimpreună cu anexele ei, adăpostește și, implicit, tezaurizează, (rom. adăpost provine din lat. ad depositum), așezând la loc sigur bunurile nutritive indispensabile nu numai trupului (alimente, haine, unelte etc.), ci și sufletului (prescripții morale, judecăți, strategii comportamentale). De aceea, oricare casă (recte familie) își are rândul ei, arborând în viața cotidiană un mod de ființare particular, dar complementar felului de a se comporta al macro-grupului. În mediul familial germinează perpetuu, de la un an la altul și de la o generație la alta, atât semințele ogoarelor cât și cele ale cugetului; primele fac holda curată, cele din urmă „rodesc” în gânduri curate.

Deducem din afirmația de mai sus că, într-o posibilă ierarhizare a trebuințelor-obligații, cele spațial-ambientale, alături de cele marcat economice, ocupă un loc însemnat. Este foarte posibil ca procesul însemnării spațiului familial fizic să se fi menținut, de-a lungul secolelor, datorită permanentului contact interdeterminant dintre civilizația materială și cultura spirituală, în sensul simbolizării, al consacrării existenței rurale de către codurile semnificante ale discursului ritual care, prin logos-ul lor mitic, au conlucrat în egală măsură la rostuirea și rostirea vieții în expresie familială. Săpăturile arheologice precum și materialul etnografic românesc ne susțin și întăresc documentar premisa, întrucât, în toate zonele rurale ale țării mai „trăiește” și astăzi în mentalitatea satelor credința că orice durare domestică, deci orice întemeiere familială presupune și se sprijină pe un fundament circumscris ritualului sacrificial. În ceea ce ne privește, respectiva credință am întâlnit-o vie încă în mai multe arii de civilizație tradițională contemporană, conservată memorial 76 în localități ca Mălini (Bucovina), Runcu și Arcani (Gorj), Preluca-Veche (Chioar), Zolt (Timiș), Drăguș (Brașov) 77.

Dincolo de câteva „detalii” individualizatoare, majoritatea răspunsurilor primite de la subiecții anchetați confirmă simetria perspectivei culturale și, subtextual, unitatea viziunii tradiționale asupra perimetrului casnic ca spațiu benefic, luat în posesie prin

ritualul îndătinat al întemeierii. Cucerit astfel, teritoriul habitual ce se întinde în jurul țărșului (axis-mundi) devine, metaforic vorbind, o prelungire a ființei omului, un cadru de manifestare plenară a acestuia; gardul care-l împrej-muiește nu închide ci unește, leagă destinul social a două sau mai multe familii descinzând adesea din același neam, dar ducându-și fiecare viața în casa ei. Conștiința viețuirii familiei într-un loc centrat mitic a plămădit în imaginația comunitară nădejdea că doar acel loc, străjuit de spiritul lui, este purtător de șansă și noroc pentru cei ce-l locuiesc. Desprinsă accidental din matricea ei spațială cuvenită, familia și-ar părăsi, prin mutarea aiurea, și norocul ei. Mitologia populară a generalizat credința în favorabilitatea vetrei, obișnuind, în acest fel, omul să-și venereze pământul de sub ziduri, socotindu-l drept temei al vieții și faptelor sale. S-a creat treptat și un complex sentiment al stabilității și securității existenței în preajma propriei vetre, sentiment care, în plan psihic, s-a transformat într-o trebuință de maximă importanță. Ecourile afective ale necesității „plantării” familiei în țarina fertilă a spațiului domestic le găsim „înrădăcinate” și în cugetul comunitar. Reliefant este, din acest punct de vedere, proverbul larg răspândit: „Tot omul își are locul lui sub soare”. Nu orice loc, firește, ci locul lui, cu alte cuvinte casa lui, situată în vecinătatea celorlalte construcții edilitare care, împreună, alcătuiesc constelația etnografică a satului, lumea lui așezată mental sub zodia statornicului.

Cel de al doilea set de „trebuințe-obligații” îl formează, credem, pentru vârsta matură din comunitățile tradiționale, îndeletnicirile economice, prin practicarea cărora familia își asigură pâinea cea de toate zilele. Cum am menționat deja într-un capitol anterior al lucrării noastre, ciclul muncilor de peste an, agricole sau pastorale, ritmează, prin succesiunea lor, viața socială a grupului, dându-i cadență cotidiană și rost. Desprimă-vărarea cosmică aduce cu sine, în existența și curțile membrilor colectivității tradiționale, sunetele subterane ale germinației, imboldul spre faptă. Ceremonialitatea iernii cedează întâietatea activității sociale, în materializarea căreia responsabilitatea revine hotărător „stâlpilor” familiei, maturilor, deci. Din colindați (în perioada sărbătorilor de iarnă) ei ajung colindători, dar nu pe ulițele satului, ci în țarina ce-și așteaptă semințele.

Începe acum „dialogul” convergent și consecvent dintre om și pământ, dintre cultură și natură, finalizat întotdeauna printr-o

solidarizare simbolică a umanului cu teluricul, cu magna mater. Fazele determinante ale lucrărilor agricole precum aratul, semănatul, grăpatul, îngrijirea și culesul recoltei sunt, din această perspectivă, momente consecutive ale împlinirii comunicării și „colaborării” dintre subiectul uman și dubletul lui chtonic. Relația om-glie (comunitară) se reflectă concomitent și în planul vieții spirituale tradiționale. Astfel, omul și morala lui, într-un cuvânt, „legile” sociale și comportamentale îndătinat își trag seva din ceea ce limba populară numește obiceiul pământului, aflându-se în consens cu jurisdicția codurilor normative nescrise ale etniei.

Derulându-se ritmic, prin alternanța cotidian/sărbătoresc, zilele și muncile comunităților sătești autohtone au fost, de-a lungul vremii, conexe cu pricepere și deplină raționalitate atât calendarelor scrise, ținute la loc de cinste în sânul familiei, cât și semnelor cosmice anticipative. Prin broșurile-calendare, virata maturității își rânduia activitatea zilnică, stabilind fiecărei persoane îndatoriri precise. Pe filele albe ale sus-amintitelor calendare, bărbatul casei însemna cu osârdie evenimentele domestice ori temporale pe care le considera demne de memorare. Redăm, în continuare, câteva din consemnările transcrise de țăranul Nițu Iosif din localitatea Macoviște, județul Caraș-Severin, în anul 1925: „3 februarie. La strecene ursu nu ș-o vădzut umbră. Îi vremea să mă duc la covas și să-mi ascut fieru’ plugului; 20 februarie. Ieri o fătat Pistra, o făcut un miel casor; 24 februarie. la urz dzâse că o vădzut lupoaica din Dalu Morii că s-o găzât. Dacă nu mince, înseamnă că acuși dă colțu’ la iarbă...” 78.

Existau așadar, până nu demult, în cadrul comunităților tradiționale, două modalități eficiente de prognoză: prin intermediul sugestiilor derivate din logica desfășurării implacabile a timpului (calendarul) și, de asemenea, prin „lectura” atentă a semnelor repetate venite dinspre fluxul ciclic al fenomenelor naturii. Înclinăm să credem că mai ales modalitatea din urmă, cea a citirii în „cartea” mare a cosmosului, cumula, în mentalitatea folclorică, prestigiu și autoritate maxime. Faptul nu trebuie să ne mire întrucât, în acțiunea omenescului de a-și face un „aliat” credincios din timpul ireversibil care-i încadra inițiativele, observarea milenară a izotopiei temporalității, marcată prin concretizări identice în perioade anuale succesiv asemănătoare, a impus atenției comunitare un „ghid” calendaristic cuprinzător și riguros acceptat ca îndreptar consacrat al

tuturor activităților prevăzute a se realiza în cele patru anotimpuri. Încrederea grupurilor sociale tradiționale în exactitatea și funcționalitatea „ghidului” cosmic îndătinat se sprijinea psihomental, cum învederează validant însemnările țăranului Nițu I. din 1925, pe un cod cu substrat mitic. În lumina acestui cod, zilele primăverii, spre exemplu, își lămureau cu sporită putere apariția și intențiile meteorologice. Sosirea sau întârzierea lor era adusă la cunoștința celor interesați, de gestică simbolică a doua dintre reprezentările zoomorfe familiare fondului nostru mitologic: ursul și lupoaca. Decedând, prin atestările milenare ale memoriei arhetipale, comportamentul posthibernal al animalelor dimensionate mitic, vârsta maturității încerca să restrângă simțitor cercul erorilor posibile în legătură cu desfășurarea aparent haotică a timpului cosmic. „Competența” actului lecturii implica, în procesul cosmotizării temporalității, valorificarea, pe de o parte, a unor evaluări pragmatice, știindu-se bine că zooviețuitoarele „presimt” cu mai mare perspicacitate pragurile anotimpurilor, iar pe de alta, neminimalizându-se puterea anticipativă a celor două simboluri animaliere aureolate totemic de mitologia nord-dunăreană.

Nu intenționăm să readucem în dezbatere „istoria” culturală a mitemelor mai sus-menționate. Această îndatorire a onorat-o exemplar etnologul Mircea Eliade. Grație cercetărilor sale referitoare la substratul arhaic al culturii spirituale românești, cunoaștem rădăcinile adânci, probabil indo-europene, ale respectivelor semne zoomorfe, cât și recontextualizarea lor etnică. După opinia regretatului savant, fundamentul mitemului lupului îl constituie, în mithos-ul autohton, tezaurul întruchipărilor imaginare de sorginte geto-dacă, de vreme ce figura esențializată a lupului, susține autorul, a devenit o emblemă epohimică pe stindardul de luptă al confreriilor comunitare dacice de pe ambele versante ale Carpaților⁷⁹. Sub această formă, complexul ritualic al lupului și-a ocultat sensibil coerența și funcționalitatea magică în cultura folclorică de mai târziu, păstrându-se doar vagi accente de consubstanțialitate simbolică între forța animalului mitificat și vârsta bărbăției, în general. Și-a dezvoltat, în schimb, alte sensuri culturale vizând atât familialul cât și socialul. Astfel „deși are o acțiune predominant malefică, lupul și nu alt animal jalonează între leagăn și mormânt întreaga existență a oamenilor (...). frăția cu lupul începe încă din segmentul preexistential, când copiii

care plâng în pânțele mamei înainte de a se naște se transformă în pricolici (fiară sălbatică, mai ales lup) și continuă după moarte, în post-ex (istență, în lumea miticului, așa cum reiese din cântecul zorilor cântat la casa mortului” 80. Mentalitatea populară a sortit așadar lupului menirea de a fi călăuza omului în marea sa călătorie spre neamul strămoșilor.

Cu ajutorul probelor etnografice și, nu în ultimul rând, al comemorărilor calendaristice de peste an, așa cum au fost semnificate ele de spiritul tradițional, putem conchide ou îndreptățire că „zilele lupului reprezintă o pătrime din totalul sărbătorilor îndătinate, al zilelor consacrate diferitelor figuri divine ori stihiale” 81. Este vorba, prin urmare, de o adevărată ființă mitologică a lupului în folclorul nostru, ființa care își manifestă invariabil „realitatea” statuând de obicei o interdicție, stipulând deci admisul ori neadmisul fapturilor omenești de-a lungul perioadei anuale. Ca semn cultural precreștin, lupul, datorită importanței sale sacrale, a sintetizat în ipostaza de animal „păzitor” al vieții și câteva prescripții traversând zona deonticului comunitar, indicând inițiativelor cotidiene momentele prielnice, faste. Într-un atare repertoriu indicial intră, de bună seamă, și încheierea, la sfârșitul iernii, a etapei împreunării lupilor, a „găzării” lor, gestația femeiei prefigurând ritualic regenerarea naturii, imprimăvărarea universului.

Dar nu numai figura mitologică a lupului ci, poate mai pregnant, cea a ursului, în accepție folclorică românească, se află intim contopită cu ritmurile firii, ale teluricului. M. Eliade presupune că și teonimul (antroponimul?) Zalmoxis și-ar avea etimonul în cuvântul trac zalmos, „piele, blană (de urs)” 82. Sigur este că în miturile și legendele cu identitate orală „figura mitologică a ursului (...) este deplin ancorată în zonele unei mitologii a naturii, a marilor cicluri ale devenirii vieții și cosmosului” d3. În consecință, gestul ursului de a-și părăsi somnul și de a ieși la 2 februarie sub lumina zilei, pentru a-i descifra „capriciile” ulterioare, poate fi înțeles ca o întâlnire sti-hială dintre iarna (ajunsă spre sfârșit) și primăvara (care zvâcnește subteran). Evenimentul menționat certifică, în plan mitico-simbolic, o secvență agonică a cosmicului, încorporând în structura ei temporală binomul moarte/viață; fixitate/regenerare.

Am inclus în demersul nostru toate aceste detalii, parțial marginale, cu gândul (nemărturisit până acum) de a sublinia

primordialitatea perspectivei tradiționale în strategia vârstei maturității față de oportunitatea sau inoportunitatea unor opțiuni chemate să declanșeze prompt ciclul muncilor cotidiene agro-pastorale. ÎNFu dorim, în niciun caz, să se creadă că, insistând asupra autorității informațiilor moștenite prin tradiție, am subaprecia în vreun fel libertatea omului de a le ocoli câteodată, mai ales când se dovedesc constant ineficiente. Chiar cu un astfel de tratament, informațiile cosmice cu mesaj mitic rămân totuși puncte necesare de reper în viața comunităților sătești, adevăr ilustrat scriptic și de „însemnările” calendarului din anul 1925. În spațiul muncilor de primăvară, bărbatul intra certitudinal doar în momentul în care reușea să obțină, direct sau mediat, toate îndemnurile „firii” sau, în alți termeni, ale „paternității” cosmice.

Articulând fenomenele analizate, înțelegem mai simplu cum trebuințele-obligații ale vârstei maturității determină substanțial „câștigul” moral și economic al familiei indispensabil perpetuării, vecuirii neamului omenesc. Și-acest câștig social este unul din bunurile de preț ale microgrupului uman nou întemeiat care urmează să-și înceapă așa cum se cade existența în cadrul ființării comunitare. Accederea conștientă spre rost („câștig” existențial) a încheiat progresiv în mentalitatea tradițională credința că viața individului, propulsată pe făgașul normalității, va fi recunoscută ca atare de ceilalți doar în ipostaza ei de lucru (bine) lucrat. Numai prin făptuirea neîntreruptă a dezideratelor fundamentale, destinul omului se împlinește socialmente cum se cuvine, câștigându-și identitate. Lucrându-și cu abnegație lucrurile (vieții), fiecare membru al colectivității se exprimă pe sine ca om, cucerindu-și în acest mod considerația celor din preajmă. Dacă, împotriva cursului normal biofizilogic, zilele unui om se sfârșesc înainte de vreme, acel om, spun cântecele ceremoniale funebre, își lasă în virtualitate lucruri-nelucrate și jocuri-nejucate, urmând ca toate aceste îndatoriri să fie continuate și terminate de „vlăstarele” celui decedat: „Zorilor, surorilor, / Mândrelor voi zânelor, / Grăbiți-vă de jeliți / Și pe (N) îl despărțiți: / De jocuri, nejucate, / De lucruri, nelucrate, / De flori nemirositoare. / i) albe și rumenioare (...)” 84.

Despărțirea omului, prin moarte, de semeni și de propria-i viață făptuitoare (atunci când stingerea ei se petrece în etapa maturității) echivalează, în accepție tradițională, cu desprinderea („despărțirea”)

de lucrurile ce se cuveneau lucrate, deci de socialitatea „poticnită” tragic și neîmplinită firesc a subiectului uman. Neizbândită faptic, nelucrată deci, existența individului își anulează invariabil exprimarea sa comunitară, perturbând temporar desfășurarea normală a inițiativelor grupului falii milial. În spiritul viziunii folclorice, așadar, noțiunea de lucru, alături de forma infinitivală (lungă) lucrare, și-a dezvoltat și particularizat considerabil înțelesurile. Din această pricină „este unul din cele mai surprinzătoare lucruri să vezi că... lucru, în limba noastră, vine de la latinescul lucrura = câștig, și a lucra de la lucror – ari = a câștiga, cu o transformare de sens pe care n-a înregistrat-o nicio altă limbă romanică. Densușianu a încercat chiar să susțină că a lucra vine de la lucubro (= a lucra noaptea), atât de surprinzătoare îi va fi fost ideea de câștig. În Dicționarul său universal, Șăineanu încearcă să explice: de la câștig s-a trecut la izvorul câștigului, munca, apoi la produsele mundi, adică obiectele, lucrurile” 85.

Poziția lingviștilor în legătură cu originea verbului a lucra, lucrare, cât mai ales a substantivului lucru nu este încă, cum ne sugerează sinteza lui Constantin Noica, deosebit de unitară. Nu este hazardat, socotim, să ținem seama și de ipoteza conform căreia subst. lucru s-a format pe teren românesc și tot în acest cadru și-a dezvoltat masiv câmpul semantic.

Transgresându-și etimonul, semnificațiile ulterioare ale cuvântului lucru, în contextele limbii noastre, s-au îndepărtat sensibil de sensul primordial, acela de câștig pecuniar, cumulând înțelesuri sporite și trecând tot mai mult dinspre zona acțiunilor remunerate spre cea a ontos-ului social și, implicit, moral. Mai mult chiar, termenul lucru denumește în cadrul textelor orale familiale, însăși exprimarea socială a existenței, prefigurată co-notativ drept un spațiu al înfăptuirilor, al lucrurilor, lucrate, Parafrazând cunoscutul aforism elen „Omul este măsura tuturor lucrurilor”, am putea spune că, din perspectivă etnofolclorică, aceeași propoziție brevilocventă își menține doar predicatul, subiectivându-și complementul, lucrul, lucrat, devenind măsura fidelă a existenței omenești. Căci valorizându-și viața prin lucrarea cugetului și a mâinilor sale, omul colectivității tradiționale câștigă, cum am văzut, considerație socială și autonomie opțională, în acest fel, deși rămâne integrat preceptelor rurale ale grupului comunitar din care face parte, el devine liber prin

faptele» ce-i individualizează, între ceilalți contemporani, destinul. Întotdeauna lucrurile lucrute de un matur poartă, în structura lor, amprenta caracterului și ființei acestuia. Semnificative sunt, din acest punct de vedere, gândurile rostite cu o vag sesizabilă undă de umor de către un țăran din Banalul sud-vestic. Mergeam cu el spre centrul satului și, pe drum, interesându-ne de arhitectura și înfățișarea exterioară a caselor pe lângă care treceam, interlocutorul s-a simțit dator să observe cu voce tare: „Asta, din stânga noastră, poace că-l adu amince, îi casa lu' Nicolae Țepeneu. Îi în mare suferință ca și stăpânu care-i calcă pragu. Dă an dă dzâle nu puiie mâna să bată un cun. Ailaltă, dă prăstă drum, casa la uică-tu, râde, nu rabdă oră ia nis o ață dă panjăn, samănă cu gazda ei...” 86.

Fizionomia a doua construcții edilitare se află, prin urmare, inseparabil legată de subiectul antropologic înfăptuitor. Între lucrurile finalizate social și oamenii care le-au concretizat stăruie, de regulă, similitudini individualizatoare, realizările (în cazul amintit, casele), fiind imagini reflectante ale comportamentului fiecărei persoane. De aici și credința de proveniență tradițională că lucrurile exprimate material seamănă, până la identificare, cu cei care le lucrează, prin ele membrii maturi ai unei comunități sătești scriindu-și gestic, în memoria grupului, propria lor personalitate. Traducându-și viața prin lucruri, persoanele se ipostaziază, la scară axiologică comunitară, în personalități. Tocmai prin acest salt existențial spre individualitate, omul culturii tradiționale, spre deosebire de cel „natural”, aparținător străvechilor clanuri totemice, își autentifică socialmente ființa, conturându-și un destin personal, inconfundabil. În consecință, „persoana se formează prin principiul social generat de suma persoanelor de pe un teritoriu, nu numeric, ci ca tot social. Suma se bazează pe persoane, nu atomist, ci ca existențe de sine stătătoare, creatoare de valori. Nu suma emite idei, ci persoana; nu suma trăiește sentimente, ci persoana. Persoana este o ființă individuală, animată de tendință spre autorealizare, care-și are personalitatea sa și-și este sie însuși scop. Realizarea persoanei nu-i posibilă însă decât prin intermediul principiului social. În același timp, principiul social are tot interesul să încurajeze persoana a se realiza” 87.

Umanizarea universului domestic prin ritmicitatea bine cumpănită a faptelor cotidiene transformă familia, cum am mai relevat, într-un laborator sui-generis dominat de sunetele muncii fiecărui

membru. Ierarhizându-le prin importanța și utilitatea lor, putem grupa „lucrurile” vârstei maturității în două categorii distincte: a) lucrurile obișnuite, zilnice, fără relief social imediat palpabil, dar absolut necesare asigurării traiului normal

8 – Existența ca întemeiere și esențial al microgrupului și b) inițiativele familiale exemplare, care atât la nivel social (zidirea unei case, lucrarea, după datină, a pământului etc.) cât și la nivel ceremonial (botezarea, nuntirea și înmormântarea membrilor familiei) integrează în ethos-ul etnic și, în același timp, individualizează, în conștiința colectivității, competența și performanța oricărui micro-grup din ansamblu. Datorită modalităților multiple, practic inepuizabile, ale exprimării sociale a omului, orice existență își afirmă, în interiorul relațiilor comunitare, autonomia, devenind inimitabilă. Este adevărat că prin săvârșirea liber consimțită a lucrurilor domestice, numite de noi obișnuite, maturul nu depășește conștient pragul anonimatului. „Trebăluiala” casnică, adesea epuizantă, înțeleasă ca imperativ primar al viețuirii concret-istorice, capătă, din perspectiva mentalității tradiționale, dimensiunea unui modus-vivendi specific uman. Căci numai el, omul, are posibilitatea și datoria de a-și subordona, prin fapte, mediul înconjurător. Spre acest traiect cognitiv l-au condus, de-a lungul evoluției sale, aptitudinile transmise genetic și, nu în ultimul rând, experiența existențială străbătută într-o deplină solidaritate cu logos-ul tradiției. Am putea spune, în consens cu viziunea despre truda zilnică sedimentată în logos-ul îndătinat, că viața individului este, în fond, o neconținută lucrare. Ființarea în social se definește, așadar, prin acceptarea clipei ca labor, ca împlinire și justificare prin lucrul tradus în actu. De aici și firescul, normalitatea actului muncii omenești văzut ca o expresie a valorii comunitare a fiecărui membru alcătuitor. Ne reamintim că, nu de puține ori, în anchetele noastre de teren, am înregistrat opinii tangente acestei idei. Astfel, în vara anului 1986, am întâlnit, într-un sat din zona de deal a Banatului, o bătrână care, toropită de căldura amiezii, stătea liniștită pe banca din fața porții. Am întrebat-o dacă, în afară de dânsa, mai este cineva din familie acasă. Dumneaei ne-a răspuns că da, mai era, înăuntru, și fiul mai mare, Ion. Solicitându-i să ne înlesnească o întrevedere cu cel în cauză, am dorit să aflăm unde-i și ce face. Interlocutoarea ne-a comunicat cu promptitudine: „Se să facă, nimica, îi în grădină, lucră...” 88. Deși afirmația bătrânei pare alogică, subtextul ei situează cât se poate de

exact imaginea omului apt socialmente în angrenajul cotidian. Menirea vieții individului este, înainte de toate, lucrul, realizarea persoanei prin activitatea uzuală, lipsită de spectaculozitate, însă vitală. Omul, prin urmare, în petrecerea faptică a zilelor lui, nu face nimic (altceva!) pentru că, înțelegându-și rostul său primordial pe pământ, lucrează, își încorporează ființa în lucrurile pe care le izbândește pe toată durata existenței.

Dar existența individuală, în desfășurarea ei armonioasă, nu rămâne marcată antropologic numai de lucrurile obișnuite. Într-o proporție deloc neglijabilă, ea se întemeiază și pe inițiativele cu caracter deosebit care, cu putere sporită, impun în memoria colectivității, destinul oricărui membru matur al grupului familial. Construcțiile edilitare, îmbunătățirile tehnice și spațiale ce se aduc caselor moștenite; ceremoniile natale, matrimoniale și funebre, pregătite și împlinite după cuviință de vârsta matură, contribuie, toate, în egală măsură, la relevarea personalității subiectului realizator. Ar fi naiv să credem că, având un pattern asamblat, respectivele înfăptuiri sunt fatalmente sortite adăstării într-o uniformitate păgubită de individuații, de semne cert particularitoare. Din contră, am văzut cum locuințele, dezvoltate de obicei pe același tipar arhitectonic, conturează fiecare o relație mai mult decât complementară cu firea și felul de a se comporta ale celor ce le locuiesc. Aceeași amprentă diversificatoare, care nu-i anulează tipologic apartenența, poate fi sesizată și în structura ceremoniilor îndătinat. Fenomenalizarea, în ipostaze niciodată perfect similare, a discursurilor rituale care semnifică cultural evenimentele vieții familiale, conferă exemplaritate și distincție momentelor importante din existența, unică și irepetabilă, a fiecărui individ din comunitate. Iar dacă viețile oamenilor nu se confundă psihologic și ontologic, de bună seamă că nici ceremoniile ce le însoțesc nu își transferă întocmai formele de concretizare, deși au la temelie aceeași matrice morfo-semantică. Transcenderea comunului, prin unicitatea trăirii individuale, se înregistrează contaminant nu numai la nivel biologic, ci și etnografic. În acest fel, fiecare ceremonie dedicată nașterii, fiecare nuntire tradițională concepută și organizată de părinți (vârsta maturității) și de rudeniile implicate în procesul ritualic festiv primește, drept indiciu structural, originalitatea cuvenită, psihic necesară, pentru a scoate lucrurile din cotidian și serialitate și a le consacra public ca evenimente existențiale deosebite.

Ceremonializând periodic sau ocazional momentele vieții, persoanele mature din straturile comunității își ritmează lor și celor aflați sub protectorat (puberilor, mai ales) clipele trecerii și petrecerii prin lume. În desfășurarea obiectiv temporală, zilele lucrătoare și cele comemorativ-rituale se întretes organic, asigurând existenței nu numai acceptabilitate și rost, ci și un scenariu festiv care transformă durata timpului ireversibil în secvențe calendaristice favorabile și generatoare de bucurie existențială. Această „reciprocitate funcțională pe care principiile sărbătorești o instituie între muncă și sărbătoare (și invers) își găsește corolarul în valorificarea ei ca libertate” 89. Iar în spațiul respectivei libertăți, manifestată prin celebrarea culturală a finalității inițiativelor sociale, destinele individuale și dezideratele lor majore devin autentice și autonome, autorealizându-se.

Sintetizând afirmațiile de mai sus, putem conchide că, în perpetua pendulare a omului culturii tradiționale între cotidian (obișnuit) și ceremonial (deosebit), pendulare ce oferă cadență actului trăirii, majoritatea lucrărilor lucrate de un om de-a lungul vieții, inclusiv cele obișnuite, au la bază și sunt declanșate nu de un efort chinuit, obligat, ci, așa cum ne sugerează însuși comportamentul comunitar, de un efort determinat conștient, propulsat de dorința de a făptui, deci de a se exprima a persoanei ca homo jaber, dublată, psihomental, de homo-festus.

Cu aceste detalii referitoare la nucleul funcțional al unei posibile „ergologii” tradiționale, intrăm, fără a întâlni bariere de netrecut, în repertoriul problematic al celui de al doilea set important de imperative omenești, circumscrise categorial sintagmei trebuințe-aspirații. Există chiar o anume fluiditate între „hotarele” semantice ale celor două grupe de trebuințe deoarece, cum lesne se deduce, la „rădăcina” fiecărui lucru, la fundamentul oricărei inițiative sociale descoperim, așezat în structura lor internă, un „grăunte” de nădejde, de virtuală certitudine. Pentru că, zic proverbele, omul „cât trăiește, nădăjduiește!”. Nu despre o iădăjduire vană și puțin probabilă este vorba, ci de una cu sens operativ cert. Să ne readucem aminte că, în viziune mitico-folclorică, obiceiurile (cu principalele lor secvențe rituale și ceremoniale) apar, pentru oamenii comunității tradiționale românești, ca niște reale strategii ale speranței. Prin urmare, lucrarea omenească, în infinitele ei aspecte de concretizare, se întemeiază pe credința statornică în izbândă, pe raționamentul de

sorginte magică că, prefigurată ritualic, orice acțiune social-economică sau familială nu străbate, în procesul îndeplinirii ei, decât drumul necesar spre dezideratul uman care o reclamă ca fapt social ce va satisface oportun o dorință individuală cu statut de trebuință vitală, economică sau spirituală. Către acest făgaș izbânditor converg simbolic mesajele augurale ale tuturor colindelor integrate repertoriului tradițional de manifestări eremoniale din etapa inițială a fiecărui ciclu calendaristic care anunță începutul muncilor agropastorale de peste an. Urările directe, succint dar ferm rostite de performerii cetelor de colindători, se metamorfozează, prin operativitatea lor simpatetică, într-un discurs alegoric despre aspirațiile omenști postulate drept factori cauzali și ordonatori ai exprimării, prin lucruri, a omului. Grație tematicii lor cuprinzătoare, colindele „lumesci” (cum le numea Sabin Drăgoi) nu omit, atunci când se adresează îndatoririlor maturului, niciuna din verigile alcătuitoare ale unei lucrări agrotehnice, de la brăzdarea, în prag de primăvară, a ogorului și până la punerea sub „țăst” a pâinii dorite, frământată din făină nouă. Agrotehnica de tip tradițional este, așadar, constant dinamizată, de o prealabilă psihotehnică, care umanizează și particularizează orice întreprinderi cu scop social.

Nostalgia (aspirația) rostuirii, a împlinirii omenști, stăruie ritualic și în interioritatea sărbătorilor care consacră după cuviință existența domestică. Căci, întemeiat moralmente ca om adevărat între semeni, maturul, în virtutea legilor comportamentale nescrise, acționează paidetic și asupra „vlăstarelor”, lui pregătindu-le cu responsabilitate și concretizându-le ceremonial trecerea prin aceleași grile inițiatice îndătinat, de la naștere și până la căsătorie. Se realizează astfel, prin „pachetul” de predicții al obiceiurilor și datinilor familiale, un proces de instrucție și educație eficient și complex care, în cele din urmă, conturează și indică neofitilor o strategie procedurală, un cod etic prin preceptele căruia reușesc să se facă treptat ei înșiși persoane, preluându-și, după momentul matrimonial, rolul în cadrul vieții comunitare. Firește că, din partea colectivității, se așteaptă ca toți membrii ei să se subordoneze, prin convingere, normelor și valorilor reprezentative ale grupului, acesta fiind idealul fundamental al vârstei maturității în opera de socializare a succesorilor. Nu întotdeauna însă o atare aspirație cu sens înglobant se înfăptuiește întocmai și la toți indivizii dinăuntrul unei structuri

comunitare. Unii dintre ei, cu o fire mai puțin sociabilă, nu traduc în întregime și în toate împrejurările prescripțiile de comportare moștenite. De acest inconvenient, nu insurmontabil totuși, sunt conștienți și par a-l accepta, adesea tolerant și cu zâmbetul pe buze, componenții mai vârstnici ai microgrupului comunitar. Ni s-a spus, bunăoară, de către o informatoare care, intuitiv; stabilea cu rigoare diferența dintre un om cum se cade și un altul doar cinstit, că fiul ei cel mai mare „își mână lucrurile ca nime altu', îi bărbat (adică vrednic – n, ns. V.T.C.), no Serut și n-o luat un capăt dă ață de la sineva, dar îi spălurat, nu ce îngăduie să-i vorbesc cu frumosu...” 90. Nu este suficient, așadar, să „îți mână lucrurile” cu demnitate în etapa maturității și nici să fii funciarmamente cinstit; mai trebuie, punctează interlocutoarea amintită, să îți desfășori relațiile cu cei de lângă tine nu spălurat, deci pripit și intempestiv, ci să „vorbesc cu frumosu'” sau, cu alte cuvinte, să ai răbdare și priceperea de a asculta până la capăt și gândul celorlalți, al celor cu care, prin logica normelor general-valabile, ești sortit să comunici. O persoană cum se cade, este, se subînțelege, doar aceea care nu depășește comportamental bună-cuviința, civis-ul raporturilor inter-individuale.

Situații „tensionale” se conturează, ajungând câteodată, dramatice, și în numeroase alte contexte concrete de exprimare gestică sau faptică a vieții. Desolidarizarea unor membri ai colectivității, mai ales a celor care, pentru moment, au părăsit vremelnicele satul natal, de sistemul de reguli instituționalizate tradițional, provoacă în sânul grupului rămas fidel valorilor moștenite atitudini manifeste de respingere și „blamare” a „perturbatorilor” ordinii și moralei îndătinată. Dar, ca și fraților „ticăloși” din basmele nuvelistice românești, acestora li se rezervă un „tratament” recuperator, neluarea în considerare, indiferența aparentă și excluderea temporară din rândul oamenilor cu identitate moral-socială certă fiind pedeapsa („lecția”) cea mai severă cu puțință aplicată de majoritari. Între ipostaza „stingheră”, de desconsiderare comunitară, și discreta reintegrare în grupul omenesc de obârșie, prin readerarea la ethos-ul lui, indivizii „anarhici” optează, de obicei, pentru îmbrățișarea celei de a doua modalități, cea a reazezării cum se cade între consăteni. Subliniem însă că disputa (plasând adesea relațiile de conviețuire în stare de „criză”) dintre grupul comunitar care conservă cu grijă modelele etice și contemporanii care, din diverse pricini, nu le mai

concretizează riguros, se încheie prin „concesii” venite dinspre ambele direcții. În înfruntarea dintre spiritul păstrător de „rânduiești” validate secular și cel entropie minoritar, principiile civilizației tradiționale își mențin semnificațiile fundamentale, dar își nuanțează și dezvoltă sensurile pragmatice, particulare. Iar cei ce o perioadă oarecare nu le-au respectat își reconsideră progresiv comportamentul, cedând congruenței paradigmatelor de ființare socială, acestea, la rândul-le, adaptându-și elastic structurile la trebuințele, niciodată aceleași, ale omului ca realitate concret-istorică. Refacerea, pe o altă treaptă, a armoniei raporturilor interindividuale în sânul comunității de tip rural se dovedește constant posibilă datorită calității funcționale a normelor nescris de a se deschide conjunctural aspirațiilor omenești, fără a-și anula, în procesul socializării, semele de bază. Astfel, sub acțiunea și incidența „legilor” ordonatoare, toți membrii colectivității, (credincioși normelor coercitive ori „spălurați”) își petrec, cu gândul spre împlinire, existența, „zilidul și zilele” și „lucrându-și „lucrurile” în chip propriu. N-ici etnologul, nici sociologul nu vor descoperi, în cercetările lor asupra satului tradițional, biografii similare, lipsite de individualități și nostalgii personale. Aidoma înfățișării complexe a unei păduri, lumea satului autohton este profund diversă, deși subiecții ei au trăsături socio-caracterologice comune, izvorâte din cultura etnică omogenă care permite umanului să-și manifeste unitatea în diversitate.

Desprindem din afirmațiile de mai sus ideea că umanitatea rurală, structurată comunitar, nu este și nu poate fi privită, în exprimarea ei prin entități individuale, drept un bios antropologic amorf, robotic și fără tensiuni interne specifice viețuirii împreună, sociale. În fond, tocmai acest dialog peren dintre predicția instituită cutumiar și contradicția determinată de multitudinea fenomenelor existențiale contribuie hotărâtor la salvagardarea autonomiei și libertății persoanei. Pentru că, oricât de cuprinzătoare ar fi, nu modelele („normele”) trăiesc omul, ci întotdeauna invers, omul folosește și trăiește modelele, de fiecare dată lăsându-și încorporate în ele semnele indiciale ale trecerii și petrecerii sale prin viață, prin momentele ei definitorii. Resemnificându-și, în procesul ființării comunitare, „grilele” diriguitoare, vârsta maturității le relativizează și gradul lor de relevanță, întrucât, cum observă logicienii „reprezentările-standard despre cum trebuie să fie lucrurile de un

anumit tip nu rămân neschimbate de-a lungul. timpului: un bun comandant roman.ar putea să nu fie un bun comandant în epoca noastră, și invers

«91

Implementarea modelelor moștenite în textura existenței maturului ajută psihologic subiectul să își valorizeze, după datină, lucrurile, îngăduindu-i, de asemenea, să destandardizeze, prin „zidirea” firii sale în inițiativele pe care le izbândește, reprezentările mentale din patrimoniul memorial arhetipal. Printr-un atare traiect, sensibilitatea „lucrătorului” parcurge întremant drumul dintre execuția (neutră) spre creația (autentică). Când însă originalitatea înfăptuirilor se rupe violent de matricea modelatoare, atunci și numai atunci intervine limitativ interdicția, obligând pe cel în cauză să revină în teritoriul normalității, controlându-și cu mai mare acuitate aspirațiile. Stă, așadar, în firescul vieții ca atât faptele cât și aspirațiile ei să se producă după cuviință, eu măsură și un real echilibru între putință și dorință.

Acum, pentru că am utilizat cu mai multe prilejuri lexemul dorință, este locul și momentul să spunem că, în accepție folclorică românească, nădăjduirea, cu dubletul ei neologic aspirație, se suprapune semantic, frecvent confundându-se, cu vocabula organic așezată în fondul principal lexical al limbii populare, dorire (dorință). În aceeași familie de cuvinte, dar cu o dimensiune afectivă mai pronunțată, se intercalează și substantivul dor, despre a cărui polisemie s-a scris mult și contradictoriu în filosofia și etnologia românească din secolul nostru. Suntem, la rândul-ne, nevoiți să zăbovim cu atenție asupra noțiunilor respective (dorință, dor) întrucât, cum se va vedea mai departe, cea de a doua categorie a dezideratelor etapei sociale mature, așa-numitele trebuințe-aspirații, poate fi subordonată, fără a-și diminua conținutul, conceptului viziunii tradiționale de dor. Acordăm deci cuvântului dor (a dori) vigoare conceptuală deoarece, în întrebuintărea lui statornică într-un impresionant număr de contexte existențiale, respectivul cuvânt nu traversează doar treptele imperative ale vieții afective, ci și corolarul paradigmelor active ale mentalității folclorice. Prin semantica lor, destinul omenesc, în accepție tradițională, capătă valoare și personalitate prin transfigurarea lui într-o ființare marcată și autenticată de dorința împlinirii cum se cuvine a zilelor și lucrurilor

omului, de trăirea vieții nu întâmplătoare și superficial, ci într-o ceva, mai direct zis, într-o rost.

Rostuirea socială a individului, în general, și cea a vârstei maturității, în special, domină de la un capăt la altul atât înțelesurile și finalitatea trebuințelor-obligații cât și (sau, mai ales!) pe cele ale trebuințelor-aspirații. În spiritul rostuirii, al intrării

1.20

și așezării demne în existență a puberilor, părinții își trec copiii prin toate secvențele ceremoniale și rituale cu scop formativ (inițiativ), obișnuindu-i și determinându-i să-și însușească, în cadrul educației familiale, deprinderea de a se comporta în consens cu principiile ethos-ului comunitar. Maturii doresc, în consecință, ca generațiile succesoare, în calitatea lor de „ramuri” ale neamului, să nu se desprindă de „trunchiul” acestuia nici fizic și nici psihomoral ci să-i continue „legea” (doctrina). Încă din etapa copilăriei, membrii grupului, asistați de vârstnici, învață ei înșiși să dorească, să pună singuri semințele ale nădejdi la „rădăcina” propriei lor vieți. Semănând speranțe la temelia lucrurilor ce vor fi lucrate în perioada bărbăției, „puil” de om anticipă ludic realizarea sa socială armonioasă, prefigurând, simultan, un traseu existențial performant simbolic, în zăriștea dorului.

Desigur, este potrivit să arătăm, dintru început, că nu ne numărăm printre cei care, încântați de frumusețea și rezonanța aparte a cuvântului dor în limba noastră, au sugerat unicitatea acestui sentiment doar în contextualizarea lui românească. Indiferent de zona geografică în care trăiește, omul „respiră”, credem, pretutindeni „ozonul” izbăvitor al nădejdi. Totuși „prin înțelesul său atât de complex și de nuanțat, prin puterea de a surprinde și învedera mișcările cele mai adânci ale sensibilității poporului nostru, prin frecvența sa și a numeroaselor sale derivate în comunicarea zilnică și, mai cu seamă, în textele folclorice, prin toate acestea, dor ni se înfățișează ca un cuvânt românesc specific, aproape intraductibil în alte limbi. El este moștenit din latina populară, mai precis din *dolus*, care însemna durere și era un derivat al verbului *dolere*, a dura (D) se altfel, în latină, termenul curent pentru durere nu era *dolus* ci format de la aceeași rădăcină doiși păstrat de limbile romanice: ital. *dolore*, franc, *douleur*, spân. *dolor*, româna veche *duroare*” 2.

Formularea „aproape intraductibilă” înlesnește apropierea

termenului românesc dor de spaniolul soledad, portughezal sau-dade etc. cu observația că, în cultura (și limba) tradițională română, el depășește simțitor sfera eroticului, intersectând viața omului la scara tuturor vârstelor și având un registru conotativ mult mai larg. Această caracteristică ne îndeamnă să readucem în actualitate nu atât latura morfo-estetică a cuvântului (conceptului) dor, ci îndeosebi pe cea etnologică. Încercarea a făcut-o, pentru prima oară la noi, Ovid Densușianu, apreciind că sensurile adevărate ale respectivului termen nu se lasă explicitate mulțumitor decât raportate la viața păstorească, adică la o îndeletnicire milenară care, prin ritmurile ei transhumante, a hărăzit păstorilor desprinderi repetate de locurile dragi, natale și, în plan afectiv, a prilejuit cristalizarea sentimentului de însingurare 93. Dintr-un alt unghi, dar implicând aceeași ipostază generatoare, cea a înstrăinării, Pericle Papahagi urmărește reiterarea motivului în lirica aromânilor 94, sprijinind ideea că sentimentul dorului apare materializat poetic doar la popoarele care au străbătut istoric momente dramatice de parțială dezintegrare etnică.

Cum era și firesc, interesul pentru lămurirea nuanțelor și funcțiilor „ipostazice” ale dorului a crescut sensibil, manifestându-se și în perimetrul filosofiei. Astfel, Lucian Blaga, adâncind problematica termenului, arată că „o cercetare a colecțiilor noastre de poezii populare ne va lămuri degrabă că adesea dorul nu e cântat prin intermediul obiectului spre care e orientat (iubita, casa familia, peisajul); dorul e cântat pentru el însuși, ca stare aproape fără obiect, ca stare al cărei obiect e oarecum refăcut sau numai discret atins. Cu alte cuvinte, dorul se transformă adesea dintr-o stare subiectivă în obiect liric” 95. Obiectivarea dorului are, la Blaga, fundament liric. La Constantin Noica ea tinde spre ontologic, exprimând încercarea ființei de a ieși din cercul care-i este dat. Căci „dacă există în ființa umană care e adâncul ei gând, felurite ispite ale gândului, există deopotrivă, într-un ceas al maturității, un gând al ispitelor, adică un înțeles al solicitărilor, necesare omului spre a rămâne viu în lumea sa și a nu se trezi în mijlocul minunățiilor ei ca într-o lume fără ispitire. Dar mai e nevoie să se spună cită încărcătură de dor este în ispitire?” 96.

Coborând sugestiile venite dinspre trei discipline conexe: lingvistica, etnologia și filosofia, reținem ca stimulatoare demonstrațiile conform cărora etimologic, românescul dor provine din lat. dolus, îmbinând sensul arhetipal de durere cu cel de dorință

(plăcere, aspirație); că el este stare (existențială) și obiect liric (dorul – dor) în același timp și, nu în ultimul rând, că dorul („gând al ispitelor”) ajută ființa să-și depășească simțitor condiția biologică, ușurându-i accesul spre cea spirituală.

Dar tâlcurile adânci ale rom. dor nu se opresc aici, susținem noi; revenind la „luminile” pe care le aruncă etnologia asupra câmpului său semantic. Ne întemeiem afirmația pe constatarea că, în analizele lor, cărturarii amintiți, neavând la îndemână întreg corpus-ul de texte folclorice autohtone, și-au argumentat demersurile recurgând exclusiv la exemple ilustrative preluate doar din domeniul liricii orale propriu-zise. În simbolistica textelor tradiționale doinite, exegeții au depistat cu sagacitate principalele structuri situaționale care, în derularea lor, au prefigurat, drept liant terapeutic, dorul, în nenumărate ipostaze tematice: iubirea întreruptă de factori aleatorii, înstrăinarea subiectului (tânăr plecat la cătănie, între străini sau pe cărările transhumantei) de spațiul ambiant consacrat etc. în toate aceste cazuri, dorul, ca sentiment obsedant își făgășuia focalizarea retrospectiv, doritorul „tânjind” după valori existențiale de care s-a îndepărtat (înstrăinat) fizic ori psihic, simțind, implicit, primejdia dureroasă a rupturii definitive de ele și protectoratul lor.

Delimitându-se, prin urmare, de această perspectivă pertinentă dar limitativă totuși, considerăm că numai prin introducerea în discuție și a altor contexte etnologice caracteristice culturii folclorice autohtone vom reuși să reliefăm, dincolo de înțelesurile deja subliniate de precursori, câteva noi sensuri reale, menite să îmbogățească și să particularizeze și mai pregnant ideograma cuvântului dor. Pentru început, atragem atenția că, după opinia noastră, starea de dor nu definește și nu exprimă doar vârsta tinereții ci, cu aceeași forță lăuntrică, ea acționează și asupra vârstei mature deoarece, în respectivul „ceas” al vieții, nostalgia realizării omului prin fapte este predominantă. Înregistrăm, așadar, nu numai o obiectivare lirică, ci și socială a dorului, de data aceasta funcționând nu retrospectiv, ci prospectiv, spre lucrurile ce se cer și se cuvin lucrate. Judecat într-un astfel de cadru existențial, dorul se transformă din sentiment în comportament, devenind factorul stimulator al tuturor inițiativelor gândite ca necesare și posibile de către maturii din comunitate.

Cum se întâmplă adesea însă cu noțiunile care, pătrunse conceptual în mentalitatea unei etnii, influențează fundamental

„geografia” actului imaginativ, „lexemul dor, prin denotațiile sale primordiale, s-a instalat autoritar în topos-ul mitic românesc conexat viziunii tradiționale despre existență și hotarele ce o circumscriu. Așa se face că în simbolizarea cântecelor rituale familiale (categorie textuală rămasă în afara preocupărilor dedicate până acum semanticii dorului) substantivul în dezbatere și-a schimbat statutul gramatical, devenind un determinant de maximă importanță etnologică, datorită contribuției lui la cristalizarea unei nomenclaturi originale a topos-ului existențial. Astfel, în piesele ceremoniale funebre (în chip deosebit în Cântecul mare de petrecut) din zonele și subzonele sud-vestice ale Banatului, „călătorului” spre neamul strămoșilor i se spune să pășească cu băgare de seamă, întrucât drumul cel mare pe care-l străbate duce, fără putință de întoarcere „din lumea cu dor I în cea fără dor” 97.

Claritatea perspectivei ontice, așa cum este vehiculată ea în lirica noastră ceremonială, ne scutește de comentarii lămuritoare adiacente. Să reținem deocamdată că, în concepția folclorică românească, dintre toate „lumile” reale ori imaginate ale imensității cosmice, doar lumea omului este, inevitabil, o lume cu dor, deci o umanitate conștientă de destinul ei istoric, participativă, lucrătoare și cu memorie afectivă. De asemenea, doar ca, lumea omului, își înfăptuiește îndatoririle sociale responsabil și cu o implicare psihomorală directă, transformând durata vieții, lucrurile înșine ale mediului ambiant în lucruri (lucrate) deși pentru om. Lucrându-și după cuviință zilele și ființa, oscilând între dorință și ispita fapturii, între „durerea” îndoielii și bucuria opțiunii, omul (matur) se deschide pe sine socialității, iar „după ce ce-ai deschis către lume și i-ai sorbit puterile, urci fapta și creația. Toate cuvintele pe care le-am avut înaintea ochilor, de la dor și până la lămurire, sunt tot atâtea trepte către faptă și creație. Dorul lasă cugetul încă în nehotărârea dintre pasivitate și activitate, dar ispitele și ispitirea încep să pună accentul pe partea activă din om, iscodirea e și mai activă încă, până se trezesc în om iscusirile de un fel ori altul, care nu-l lasă în liniștea și astâmpărul lui. Omul trăiește câțva timp sub semnul lui ce-ar și să încerc (...) pentru ca, în sfârșit, încercat în adâncul său în fel și chip, omul să iasă lămurit cu sine și cu lucrul” 98.

În procesul exprimării sociale, așadar, drumul omului spre faptă trece, întemeindu-se psihologic, prin două „repere” stimulatorii: dorința subiectului de a săvârși un lucru și, succesiv, ispita de a nu-l

lăsa în faza lui de simplu proiect, ci de a-l lucra cum se cade, întruchipându-l. Cum, însă, în cadmi comunității, nu doar o parte, ci toți membrii ei „lumiți” au trebuințe-aspirații declanșate de același mobil axiologic, dorul izbândeii transcende individualul, devenind comunitar, iar lumea care trăiește acest sentiment primește, generic, atributul de lume cu dor. Această lume, vulnerabilă și trecătoare, dorind mereu să-și lucre (ze), nestânjenită, lucrurile, a învățat bine de-a lungul istoriei, că realitatea ei existențială nu poate accede spre socialitate decât prin ceea ce va dura și împlini în intervalul dintre căsătorie și călătoria către dubletul ei de obârșie, adică lumea fără dor (echivalentul simbolic al neamului strămoșilor). Semnul distinct al lumii reale rămâne capacitatea (facultatea) ei de a nădăjdui ori regreta, în acest fel dorul îndeplinind funcția de unică emblemă a omenescului. Cealaltă, lumea „ălor mulți”, alcătuind grupul antecesor al neamului, s-a așezat pentru totdeauna în post-existență, nemairâvnind nimic, deci metamorfozându-se într-o lume fără dor. Figurată simbolic, lumea aceasta a dorințelor împlinite, a oamenilor care și-au izbăvit prin fapte ispitele vieții reale, concret-istorice, transmutându-se ritualic, în eternitate, urmărește de-acolo, de departe sau, cum sugera Sextil Pușcariu, din partea de dincolo a topos-ului existențial, acțiunile și, în general, comportarea urmașilor rămași încă în teritoriul dezideratelor sociale, al lumii cu dor. Conștienți, prin actualizarea ceremonială a memoriei strămoșilor, de „supravegherea” paternă ce-i însoțește, membrii comunității tradiționale cred cu tărie că ori de câte ori lucrurile lor nu se încadrează în ortopraxisul moștenit, travaliul cotidian își pierde rostul, „pângărind” respectul datorat celor „de sub tălpi”.

Impregnând majoritatea nivelelor vieții omenești, semantica dorului, în viziune românească, își particularizează în mod vizibil funcționalitatea la scara tuturor vârstelor individului, întrețesându-i clipele într-un destin inconfundabil, conexat, cu toate momentele lui, speranței. Mai mult chiar, înțelesurile cuvântului dor, cum ne-am străduit să arătăm, au intervenit ordonator și în mitologia riturilor familiale, despărțind „valurile” mișcătoare și doritoare ale vieții, de suprafața definitiv liniștită, înghețată afectiv a dubletului uman postexistențial. Or, tocmai în acest din urmă aspect etnologic stăruie, considerăm, sensul paradigmatic al noțiunii de dor, calitatea lui de semn construct al unei perspective existențiale structurate binar,

datorită îmbinării organice dintre segmentul uman laborios, viu, doritor și cel fără identitate psihică, imun în fața aspirației de orice fel, deci fără dor și durere, neutru și etern.

Nu pare a fi exclus ca elementul semie originar al cuvântului românesc dor să descindă dintr-un atare context al mentalității etnice, de vreme ce, la extremitatea occidentală a lumii romanice, și în chip deosebit în culturile spaniolă și portugheză, vocabula avută în vedere și-a difuzat și încorporat semnificațiile doar în matricea afectivă a lumii reale, în starea ei de solitudine, dovedindu-se inoperantă la nivelul mitos-ului comunitar și, prin reducere, al topos-ului simbolic al acestuia. Operând ca factor catartice și determinant al psihologiei individuale, *soledad* (sau *saudade*) marchează dramatic procesul real al înstrăinării omului de concetățeni ori iubită, fără a participa semantic la zămislirea unei geografii ontice care să deosebească distinct lumea rămasă sub incidența speranței, de cea intrată în hotarele ființării nonfactice, fără dor.

Dimpotrivă, în folclorul autohton, apartenența și identitatea viețuirii omenești, cu sau fără dor, sunt exprimate cu claritate, ele referindu-se atât la existența concret-socială cât și la cea mitică, dusă de „peregrin” în sânul numeroasei familii a strămoșilor. Din această cauză, realizarea efectivă și eficientă a destinului fiecărui membru al comunității cunoaște, de-a lungul pragurilor pe care le străbate, în cazul unei desfășurări biosociale normale, două trasee opționale: primul poartă treptat ființa omenească dinspre dorul erotic, caracteristic vârstei pubertății, spre dorul făptuirilor multiple, specific vârstei maturității, cel de al doilea, schimbându-și, prin ivirea morții, total ținta, petrece „dalbul călător” din spațiul dorinței (lumea reală) în cel al exființei (lumea fără dor). De oricare din traseele menționate ar fi vorba, ele se înfiripă prospectiv în strategia comportamentală a subiectului doar și numai atât timp cât cel ce urmează să le înfăptuiască nu este silit, de cauze exterioare voinței (dorinței) lui, să părăsească temporar (situație frecvent trăită în lumea cu dor) sau pentru totdeauna (prin moarte) mediul ambiental originar, în centrul căruia tronează oblăduitor, asigurând rost vieții și lucrurilor ei, casă, locul consacrat unde omul vede pentru prima și ultima oară „lumina zilei”. Integrați prin mii de fibre lăuntrice spațialității natale, și tânărul și maturul acționează întemeietor, cu gândul spre clipa ce le va confirma, în ochii semenilor, utilitatea și justificarea socială a trecerii

iar prin orizontul valoric al lumii lucrătoare. Când desprinderea de casă (și, concentric, de sat ori neam) devine fenomenal inevitabilă, aruncând individul în marginalitate, excentrându-l, dorul, în viziune tradițională, funcționează retrospectiv făcând pe cel înstrăinat să aibă mereu nostalgia valorilor și lucrurilor lăsate acasă, frustrându-l. Îndepărtându-se din rațiuni social-economice obiective (industrializarea planificată, reorganizarea teritorial-administrativă etc.) de satul, rudeniile și casa în care s-a născut, maturul comunitar trăiește, mai puternic decât tânărul aflat la începutul bărbăției, drama înstrăinării și, succesiv, pe cea a dificultăților psihologice generate de imperativul adaptării și integrării lui într-o structură socială nouă, urbană, cu alte „rânduiele” de conviețuire interindividuală și, desigur, cu modele axiologice sensibil diferite de cele moștenite. Cum definitivarea procesului de reasezare conștientă într-un cadru socio-uman încă nefamiliar se produce lent și tensionat, individul de proveniență rurală nu va putea ocoli psihomental deruta, adesea anxietatea, rămânând o perioadă considerabilă în ipostaza contradictorie a unui pelerin, a unui „navetist” oscilând nu numai fizic, ci și psihic între două sisteme civice, unul acceptat și cunoscut (dar pe ale cărui norme îndătinat nu le-a uitat încă), și un altul necunoscut, cu deziderate și rigori care, pentru moment, se mențin, pentru cel chemat să le concretizeze, drept obligații impuse din exterior iar nu trebuințe-aspirații absolut necesare exprimării sale societate, de data aceasta.

Drumul dinspre comunitatea satească spre cea urbană presupune, cum se știe, o reprofilare profesională a individului!”

Însă ce ia să ăla?

fm;

ÎL

a... d jâiuiala însușită prin Udjilia grupului de 7) bârșie, îl vor însoți și-r-v” or-Jalona comportamental în continuare, marcând profund intervâau TTOT – ominat de meandre și ezitări/ a Tasimilării ruralului de către colectivitatea citadină, căreia, prin angajare, el îi va spori rândurile. Datorită acestei îndelungi pendulări între cele două universuri umane, virtualul urban va cunoaște temporar ipostaza solitudinii, procesul integrării lui în noua ambianță socială efectuându-se treptat și nu fără dificultăți psihice.

Intrat într-un grup uman mult mai numeros, cel al

orașu-lui-metropolă, unde oamenii nu se mai cunosc între ei precum cei din comunitatea rurală și unde, iarăși, relațiile de neam nu mai funcționează solidarizant decât cu totul izolat, cel nou-venit în mediul industrial va locui, în mod firesc, „la bloc”, deci într-o locuință nouă, total diferită de cea sătească și care, deși cu un grad de confort sporit, nu va deveni încă (decât după o necesară perioadă de adaptare) casă, în deplinul înțeles al cuvântului”. În consecință, în tot acest interval edificiul domestic de-acolo, din comunitatea de origine, îndeplinește funcția de casă adevărată, în interiorul căreia el, deocamdată „navetistul” mai locuiește o vreme cu gândul și cu sufletul. Pentru că, în viziune tradițională, casa natală, așa cum e ea, modestă sau monumentală, înseamnă pentru maturul lumii rurale mai mult decât un simplu loc fizio protector, teaurizând sub aripa ei și „legile” morale pe care se sprijină, un mod distinct de viață și comportament. Locuind, prin urmare, în casă, individul locuiește și în legea, în ethos-ul ei. Din această perspectivă, însuși sensul etimologic al cuvântului recapătă operativitate întrucât „în grecește, termenul ethos din care s-a alcătuit denumirea târzie a eticii însemna, între altele, locuință. Componenta spațială și arhitecturală pe care acest termen o implică e esențială, din punctul nostru de vedere, pentru înțelegerea adecvată a legii morale. Căci legea morală e abordată în chip potrivit când e privită nu ca o verticală unidimensională, sau ca un reper punctual, ei ca o desfășurare a verticalei, sau ca o iradiere a punctului (...) Iar etica e amenajarea lumii în vederea locuirii ei, e întemeierea unui spațiu în care sufletul să se poată simți ca și cum ar fi acasă. Conduita morală nu e, în acest context, decât forma superioară a acelei locuiri (Wohnen), în care Heidegger vedea destinul pământesc al omului” 10°.

Întemeindu-și cum se cade existența, vârsta maturității, pentru locuirea cu demnitate în lume, își construiește („amenajează”), deci, două locuințe, una palpabilă, materială (casa propriu-zisă) și, în prelungirea ei, una morală (ethos-ul). În ducerea la bun sfârșit a acestor inițiative însă nu poate fi vorba de o originalitate integrală, știut fiind că, la traducerea în fapt a obiectivelor în discuție (cele două „locuințe”) conlucrează creator și. paradigmele sistemului comunitar, ele constituind fundamentul respectivelor edificii. De-aceia „nu oricine e liber să-și construiască propriul cod moral, așa cum și-ar construi o casă pe gustul său. Și, de altfel, chiar în acest din urmă caz, trebuie respectate tehnica și finalitatea universală a construcției, așa încât rasa

obținută să nu meargă cu originalitatea până la prăbushv. Dar înăuntrul unei discipline acceptate, fiecare e dator să dea măsura propriei sale confruntări cu arta construcției, cu legea. Legea morală nu poate fi o soluție generică, dată ca atare și preluabilă ca atare în configurația specifică a oricărei existențe individuale. Ea trebuie să fie, dimpotrivă, spațiul de rezolvare al fiecărei ecuații individuale în parte” 101.

Ființarea între semeni reclamă, în consecință, o sitnare strategică a faptelor omului între polul subordonant al legilor ethos-ului și polul stimulator al libertății de acțiune (care, obligatoriu, va păstra o relație complementară ou admisul (comunitar). Numai astfel, viețuirea vârstei maturității va ajunge să fie locuire sau, mai exact, exprimare socială optimă. Când o persoană pierde contactul necesar cu spațiul consacrat împlinirii normale, ieșind din teritoriul care-i asigură identitate, ea își va pierde vremelnice (până se va integra treptat în mediul urban adoptiv) atașamentul față de unele din „legile” etice acceptate inițial pe care le socotește a fi în neconcordanță cu rigorile noului grup socio-profesional. Desprinzându-se așadar de casa comunitară și de suprastructura ei morală, acea persoană va adăsta traumatizant într-un perimetru de „frontieră”, incertitudinal, cu efecte derutante asupra comportamentului cotidian și asupra propriei competențe evaluative. Fenomenul își are germenii determinanți în procesul complex al „dislocării” individului, pentru o vreme el întârziindu-și posibilitatea de a locui cu adevărat în textura unui ethos bine articulat și stimulator care să-i hotărânicească legic existența. Căci, spre deosebire de omul crescut moralmente la voia întâmplărit, vlăstarul uman al unei colectivități tradiționale, chiar și atunci când este nevoit să-și schimbe statutul social primar, va simți puternic necesitatea orientării sinelui înspre un set de deziderate ori trebuințe care să-i valideze condiția sa de ființă lucrătoare, creatoare de valori. Or, perioada „navetismului” de care vorbeam îi anulează accidental tocmai această ipostază, acționând, până după ce se va fi integrat total în «oua structură, ca un executant neutru și răspunzând, de aceea, doar la comandamentele exterioare. Atenuarea stării de pasivitate opțională și „rătăcire”, eventual depășirea ei, se produce întotdeauna printr-o intervenție discretă a memoriei afective, paradigmele» i retrospective aducând în amintirea cekii plecat fragmente sau imagini fluente din experiența și îndeletnicirile sale antecedente, performate comunitar și

bucurându-se de atenția și considerația semenilor. Bjeactualizându-și eufemizant trecutul biografiei sale din perspectiva unui prezent (urban) în coordonatele căruia nu a reușit

Existența ca întemeiere încă să se așeze psihic, maturul de obârșie rurală, va locui practic în două spații disfuncțe: fizic el va sălășlui „la „bloc, deci în teritoriul lumii orășenești, iar mental în matricea sa originară, reprezentată de universul axiologic al satului natal în civilizația căruia s-a format ca ora.

Consimțind tacit s-ă-și împartă inegal viața lăuntrică între ceea ce tinde să obțină prin mutarea sa într-o umanitate încă străină și ceea ce mai posedă drept zestre morală din comunitatea omenească inițiatoare, individul în cauză va zăbovi, pe întreaga durată a reintegrării, în orizontul unei situații limtnale, singurul punct de sprijin constituindu-l coerența și exemplaritatea lumii părăsite. Relația cu principiile ei diriguitoare se menține datorită sentimentului de dor care focalizează mereu, în nucleul memorial al celui înstrăinat, competența și autonomia etică a respectivei lumi. Pentru că, judecându-i istoric destinul, satul tradițional a fost și continuă să fie realmente o lume, un mod specific de existență, care a contribuit hotărâtor la cristalizarea civilizației românești și, paralel, la dezvoltarea unei culturi orale cu valoare indiscutabilă, de document spiritual, prin intermediul căruia etnia românească și-a întreținut, de-a lungul secolelor, lumina ei inconfundabilă în constelația națiunilor europene, în general, și balcanice, în special.

Reîntorcându-ne acum spre ethos-ul comunitar și analizând comportamentul membrilor colectivității rurale nu desprinși, ci încorporați socialmente mediului ambiental original, precizăm că, după părerea noastră, în mentalitatea folclorică, trei elemente ale cadrului natural au cumulat, progresiv, funcționalitate și prestigiu sacral maxim: osemintele strămoșilor, pământul (din circumferința hotarelor satului) și casă, cu toate atributele ei fizice și morale. În forme diferite, fiecare dintre cele trei elemente determină fundamental viața omenească stabilă teritorial: semnul strămoșilor confirmându-i Gontinuitatea („vecui-rea”), pământul germinându-i semințele în calitate de magna-mater, iar casa protejându-i și rostuindu-i zilele, lucrurile și nădejile, certificându-i locuirea în lumea cu dor. De altfel, casă, devenită, conform credințelor populare românești, un dublet simbolic al întemeietorului ei, viu și cu reacții solidarizante sau

anticipative, va „tresări” spasmodic, trosnindu-și grinzile, ori de câte ori viața făuritorului ei este pe punctul de a-și începe tragic drumul spre lumea fără dor 102. Ecoul etnografic al unei atari prevestiri mitice dovedește nemijlocit însemnătatea casei în viața psihosocială a omului culturii tradiționale, capacitatea ei de a adăposti, până în clipa din urmă, cu o impresionantă fidelitate, aspirațiile spre împlinire ale celui ce o locuiește, având, în extremis, și puterea de a-i „șopti”, prin trosnetul nocturn al grinzilor de susținere, ajungerea la capăt a „firului” existenței. De aceea, nimeni nu se va mai îndoi, odată transmise, de veracitatea „informațiilor” domestice referitoare la finitudinea zilelor unui membru al familiei. De aici, probabil, și dorința obsesivă și instinctivă a comunitarilor înstrăinați de a reveni acasă în pragul sfârșitului, întrucât, aidoma viețuitoarelor codrului, care-și caută, rănite de moarte, spațiul de obârșie, și ei nădăjduiesc să-și încheie, după cuviință, lumirea nu aiurea, ci în interiorul neamului care i-a născut.

Mai este oare nevoie să spunem că un asemenea cult al casei nu s-a putut dezvolta istorio decât în mentalitatea acelor etnii care pe toată durata existenței lor au lucrat și existat în cadrele riguros hotărnicite ale unui perimetru geografic stabil, însușit fizic și psihologic, cu alte cuvinte, devenit părinte oblăduitor al „viței” și „ființei” unei colectivități? Nu, și da, credem. Nu, pentru că, la nivelul tuturor treptelor sale (diacronice și sincrone), cultura tradițională românească validează, prin atitudinile mentale care o structurează și, în același timp, prin faptele etnografice care-i asigură consistență etnică, o perspectivă, ce consfințește sigur acest mod de a privi și înțelege complexul ambiental natal. Da, pentru că, sintetizând rezultatele cercetărilor etnologice din ultimele decenii, acest adevăr își adâncește și nuanțează considerabil semnificațiile. E suficient să adăugăm analizei noastre un indiciu atitudinal revelator, adus în actualitate de investigațiile de teren mai recente, pentru a învedera cu mai mare claritate simbolistica casei în mitologia autohtonă. El nu este într-un totu inedit, deoarece a fost sesizat în treacăt și de o serie de etnografi precursori, dar integrat acum în semantica arhetipală a ethos-ului, vine și oferă exegetului durriiriri suplimentare asupra rolului pe care l-a îndeplinit inițial în sistemul comportamental îndătinat. Este vorba, în consecință, de prezența redundantă a casei nu numai în visele (aspirațiile) stării de veghe a subiectului uman ci

și/sau mai cu seamă de ubicuitatea ei în ipostază onirică, ivindu-se în visul stării de somn și anunțând, prin prăbușirea unor părți componente, decesul iminent al întemeietorului ei. Astfel, observă un folclorist contemporan, se poate susține cu temei că „o mitologie funerară complexă se reflectă și în plan oniric. Orice act de distrugere a căminului anunță sfârșitul unei ființe dragi: surparea casei în întregime, dărâmarea unui perete, risipirea hornului casei, prăbușirea tavanului sau a acoperișului, năruirea sobei sau a hornului, căderea stâlpului porții (în majoritatea localităților din Moldova)” 103. Și nu numai în Moldova, adăugăm noi, ci și în alte zone etnografice ale țării 104, sugerarea în vise a curmării firului vieții prin destrucțurarea casei constituie un act anticipativ constant.

Atât în cadrul experienței stării de veghe, cât și în figurare onirică, deci, casa își depășește vizibil dimensiunea materială, fizică, funcționând, la nivel psihologic, ca un autentic analogon al societății individului, determinându-i esențial destinul și visele. Deducem din această împrejurare existențială, devenită reprezentativă pentru mentalul comunitar, că locuirea omului în edificiul domestic durat în preajma maturității este condiția hotărâtoare pentru gândirea în perspectivă a vieții, prin încheierea, sufo aripa casei, a speranțelor și etapelor succesive ale drumului existențial, inclusiv finale, în visele celor două stări, în acest proces anticipativ/actual visării ajută omul să-și organizeze nu doar intelectual, ci și psihic toate inițiativele sale, dându-le o direcție și un sens. Timpul deosebit în sine de visele (dorințele) stării de veghe, întotdeauna determinate de modelele sociale ale ethos-ului comunitar, visul nocturn din starea de somn, funciar simbolic, își are determinațiile fundamentale în mithos-ul constituit al grupului uman de obârșie. Nu este exclus ca tocmai această caracteristică a experienței onirice (cu substrat psihomitic) să fi acționat generalizator, tipizind expresia unei prevestiri referitoare la sfârșitul vieții individuale și punând-o, de fiecare dată, în relație cu mitemul casei ca spațiu oblăduitor al lumii cu dor. Când „osatura” casei, cum am văzut, își pierde echilibrul înseamnă, în viziune tradițională, că și persoana care o locuiește trăiește, inevitabil, clipele din urmă ale destinului ei pământean. Punctul de sprijin al respectivei „soluții” progno-imaginative se află, credem, în arhetipurile culturale ale colectivității deoarece, susține Roger Bastide, întreaga matrice determinantă a viselor omului derivă morfologic „din vasta panoplie

de reprezentări colective pe care civilizația i-o furnizează, ceea ce face ca poarta să le permanent deschisă între cele două jumătăți ale vieții omului, ca schimburi continue să se producă între măs și mit, între ficțiunile individuale și constrângerile sociale, astfel încât culturalul să pătrundă psihicul și psihicul să se înscrie în cultural” 105.

Ideea arhitecturării visului omenesc prin mijlocirea „porții” mereu deschise între „ficțiunile” individuale și patternul spiritual comunitar, teoretizată de Bastide, a fost, într-un alt context referențial, cel sociologic, sugerată și de E. Durkheim, care, cum precizează Maro Auge, a insistat în repetate rânduri asupra adevărului că, în concretizarea lui, faptul social (implicit psihic) performat de un subiect transcende conștiința (și mentalitatea) individuală, el validându-și structura și funcționalitatea prin circumscrierea lui în cadrul reprezentărilor transindividuale, arhetipale ale grupului etnic considerat¹⁰⁶.

În consens cu opinia noastră reluată de mai multe ori în paginile lucrării de față, reamintim că omul colectivității tradiționale, în momentul în care aderă conștient la modurile de soluționare mitico-ceremonială a problemelor existenței, respectând, prin coerciția logos-ului culturii orale, rigorile și „legile” ființării comunitare, el nu acționează și nu gândește aleatoriu, ci întotdeauna prin paradigmele ethos-ului etnic. De aceea, „mitologia unui grup social nu se definește – așa cum credem de obicei – numai prin suma povestirilor sale; ea depinde și de sistemul subteran ce susține aceste texte, de structura și direcția rețelelor de echivalări și opoziții ce leagă toți termenii mitologiei. Aceste relații esențiale nu derivă în mod necesar din f «urma, conținutul și funcția imanente respectivelor termeni; la baza lor stau tradițiile de viață ale unui grup, credințele și obiceiurile sale, precum și intuițiile simbolice și principiile de clasificare prin care el pune ordine în lumea înconjurătoare” 107. Doar prin această ineluctabilă conlucrare dintre setul de evaluări psihocognitive ale persoanei și fondul tiparelor comportamentele organice sedimentate în civilizația etnică, faptul psihologic conturat singular, precum visul omului despre durabilitatea vieții ori apropierea morții trece, de regulă, din individual în categorial, devenind, prin perspectiva metamorfoză, fenomen emblematic, valabil, prin simbolistica sa, pentru întreaga comunitate... –”:

Urmărind materializarea acestui fenomen în psihologia

comportamentală a membrilor comunității rurale românești.

13 S

avem prilejul de a constata cum, în corpus-ul trebuințelor-aspirații ale omului, casa și „locuirea” în normele îndătinată pe care le protejează autentică istoric un mod etnic de existență, el însuși (acest mod) cucerind, de-a lungul secolelor, ipostaza ontologică de mediu moral fast și propice manifestării plenare a ființei individului și grupului de origine. Tot aici, în spațiul casei și al civilizației tradiționale care o include, vârstele familiei, dar mai cu seamă cea matură, visează să-și împlinească, îndatoririle lor în lume, înfruntând efemerul și moartea biologică prin lucrurile ce se cer bine lucrate și prin perpetuarea, de la o generație spre alta, a valorilor neamului. Și-atâta vreme cât analogonul vieții sale, casa (și satul integrator) nu-și surpă temeiurile, și el, omul, își va păstra, pe mai departe, ca pe un drept inalienabil al său, independența spiritului și identitatea viețuirii sale între semeni. Pentru această șansă el și strămoșii lui și-au așezat ritualic, la fundamentul existenței, credința nestrămutată în ziua de mâine.

1.6. CONSIDERAȚII FINALE

Nu ne putem da bine seama acum, în preajma încheierii lucrării, cât de convingătoare vor fi fost, din perspectiva logicii demonstrațiilor, ipotezele noastre de lucru precum și instrumentarul metodologic pe coerența căruia ne-am sprijinit, în permanență, demersul analitic. Știm însă ou siguranță că, puse în relații de complementaritate, aspectele semantice aparent disparate ale ritualului întemeierii în cultura tradițională românească au avut calitatea de a contura, fără putință de tăgadă, un comportament social cosmotoc, prin performarea căruia omul spațiului etnofolcloric și-a definitivat psihomental raporturile sale cu teritoriul de obârșie. Apelând, în procesul integrării ambientale, la o strategie marcat ritualică, membrii comunităților rurale autohtone au resemnificat mitic pământul natal, consacrindu-l drept loc benefic, acordându-i statut de magna-mater. Căci riturile după părerea noastră, [™]i sârif qpirn-oredea Arnold van Gennep, doar „trepte” ale trecerii spre o nouă stare sau condiție existențială ei. În primul rând. ele constituie modalități arhetipale de situare în natura-și istorie a umanului determinat etnic. Prin intermediul lor, comunitățile omenești, caracterizate prin stabilitate teritorială și-au însușit cultural hotarele geogratice ale Ființării în lume, întrețesându-și viața și

(Inițiativele în coordonatorrynt. p3 iititoare ale moșiei neamului, însăși mentalitatea acestor colectivități statornice și solidare a propulsat treptat, în nucleul ei paradigmatic, mitemul pământului-părinte acceptat ca unic cadru de împlinire a destinului istoric individual și colectiv.

Folosind respectivul mitem drept element ordonator al lucrării, ne-am străduit să demonstrăm funcționalitatea lui dinamică în interiorul mitologiei și culturii orale românești, urmărindu-i întruchiparea în serii diverse de realități etnografice, atât diacronic cât și sincron. Am reușit astfel să identificăm, în straturile de adâncime ale ethos-ului, o strategie organic structurată, față de autentificarea prin ritual a întemeierii existenței. Focalizând acest adevăr cu multiple argumente etnologice, am insistat, cum era și firesc, asupra principalelor evenimente oare, în spiritul viziunii tradiționale, reclamă un atare comportament. Conexate concentric, dinspre macrospre microcosmos, fenomenele în cauză circumscriu esențial, credem, problematica ontologică a locuirii omului în lume. În consecință, miturile și legendele românești concrescute pe axialitatea ritualului întemeierii vorbesc, mai întâi, despre necesitatea indiciului sacrificial la temelia oricărui lucru socotit a purta, în interioritatea lui, însemnul trăinicie. Sugestia descinde, desigur, din eposul cosmogonic unde, după cum se cunoaște, zămislirea universului a solicitat, pentru finalizarea ei, o jertfă de proveniență ex-mundană. O dată creat, modelul a devenit operant și la nivelul omenescului. Mai mult chiar, spiritualitatea tradițională l-a aplicat ca simbol asamblant pentru consacrarea tuturor momentelor semnificative ale vieții. Inițial, s-a instituit comunitar credința că, pentru a transcende vremelnicul, orice arie geografică ce tinde să devină țară, transformând, cum scria Constantin Noica, o populație într-un popor, se cuvine să beneficieze de un ceremonial menit să-i consfințească fundamentul și să-l hărăzească pentru totdeauna ca habitat etniei oficiante. Același raționament de sorginte mitică stăruie și în epica orală privitoare la întemeierea satelor noastre. Punctul lor de rezistență, spun oamenii care le locuiesc, îl formează osemintele strămoșilor. Iar dacă matricea existenței istorice a unei comunități (figurată prin țară și sat) își hrănește durata din și prin înnobilarea consacrantă a locului de către om, atunci era întru totul normal ca și domtsticul, în accepție folclorică, să nu se abată de la regulă ci, dimpotrivă, să i se subordoneze, prin

practice îndătinată a „însuflețirii” sacrificiale a temeiului casei.

N-am dori să se creadă că, influențați de simetria fascinantă a faptelor etnografice românești, am uitat vreo clipă de universalitatea unora dintre secvențele „scenariului” întemeierii. Am subliniat atari similitudini ori de câte ori s-a ivit, în desfășurarea lucrării, prilejul. Totuși, înclinăm să susținem, bazați pe materialul documentar, expus anterior, că doar în reprezentare autohtonă frecvența mitemului a generat, succesiv, un mod atitudinal specific, care intersectează constant actele exemplare ale membrilor colectivității. Ei se nasc, trăiesc și mor sub autoritatea gâiăduului că niciuna dintre inițiativele izbândite în lumea cu dor n-ar avea durabilitate fără implicarea, încorporarea în ele a unui licăr de jertă. În acest fel, căsătoria, cum am văzut, devine întemeiere prin prezența semnului cervidea, iar nașterea, datorită încredințării copilului „tutoratului” simbolurilor arboricale, capătă socialitate și rost. Chiar moartea, în viziunea tradițională, apare, la rândul-i, ca o întemeiere postexistențială a omului, prin integrarea lui, după încheierea firului vieții, în neamul etern al strămoșilor.

Fiind, în datele fundamentale ale perspectivei ei, o abordare sistemică a mentalității folclorice românești referitoare la normele și strategia așezării omului, ca ființă etnică, în onthos-ul social și familial, lucrarea coroborează secvențial, căutând în permanență nucleele mitice unificatoare, înțelesurile primordiale ale ceremoniei întemeierii în context istoric și existențial. Firește că, păstrând relații structurale cu fondul semantic al exe7 gezei, titlul, care sintetizează problematica înfățișată, nu trebuie privit ca o opțiune metaforie» a autorului, ci, înainte de toate, ca o sintagmă congenă.

NOTE ȘI COMENTARII

Conceptul de cultură. Cultura tradițională din perspectiva etnologiei câte.

1 Considerând cultura drept un corpus de modele implicite și expli de factură comportamentală, A. Krolber și C. Kluckhohn în *Unterainer and appendice by Alfred G. Meyer în Culture: A Criticai Revieur of Concepts and Definitions (...)*, Harvard University, vol. XLVII.nr. 1, Cambridge, Mass., 1952, p. 181, conchid: „Modelele comportamentale acumulate și transmise prin simboluri, includ și realizările lor în unelte. Miezul esențial al culturii constă din idei tradiționale, apărute și selectate istoric și, în special, din valorile ce li

se atribuie; sistemele de cultură pot fi considerate, pe de o parte, ca produse ale acțiunii și, pe de altă parte, ca elemente ce condiționează acțiunea viitoare”.

2 Lucian Culda, Omul, valorile și axiologia, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1962, p. 68. Același autor distinge, la nivelul naturii psihicului, trei coduri de comunicare, trei tipuri de vocabulare: verbal, muzical, imagistic...

3 Vezi Lucien Malson, Les enfants sauvages, mythe etnaltă, pp. 72 – 74.: – ...

4 John Dewey, Human Nature, în Encyclopedia of the Social Science apud Jah Szczepański, Noțiuni elementare de sociologie, București, Editura Științifică, 1972, p. 92.

6 Jan Szczepański, Lucr. cât., p. 98.

6 Lucian Blaga, Aspecte antropol & giece, Editura Facla, Timișoara, 1976, p. 128.

MT

7 În lucrarea sa Gestul și cuvântul, vol. I, II, București, Editura Meridiane, 1983, André Leroi-Gourhan va urmări stadial evoluția cerebrală a omului și simbolurile limbajului uman.

8 Achim Miha, Marxismul și esența umană, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1978, p. 20 și urm.

9 Athanase Joja, Logos și paideia, în voi. Educație și limbaj. București, Editura Didactică și Pedagogică, 1972, p. 17.

10 Andrei Pleșu, Minima moralia, București, Editura Cartea Românească, 1988, p. 104.

11 A. Kroeber and C. Kluckhohn with the assistance of Wayne. Untermyer and appendice by Alfred G. Meyer în Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Harvard University, vol. XLVII, nr. 1, Cambridge, Mass., 1952, p. 181.

12 Eduard Sapir, Culture, Language and Personality. Selected Essays, Edited by David G. Mandelbaum, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1958, p. 79 – 80, apud Aurelian Bondrea, Sociologia culturii, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1988, p. 53.

13 B. Malinowski, Encyclopădie of the Social Sciences, p. 636.

14 Ludwig Grünberg, Axiologia și condiția umană, București, Editura Politică, 1972, p. 33.

15 Idem, Ibidem, p. 316.

16 Idem, Ibidem, p. 34.

17 Mikel Dufrenne, La psychologie des vastes ensembles et le probleme de la personalite de base, în Trăite de sociologie, vol. II, Paris, P.U.F., 1958, p. 390.

13 Jan Szczepański, Noțiuni elementare de sociologie, București, Editura Științifică, 1972, pp. 68 – 69.

19 C. Rădulescu-Motru, Elemente de metafizică, București, Editura Casei Școlilor, 1928, p. 93.

20 E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européens, vol. II, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 90.

21 Emilio Willems, Dictionnaire de sociologie, Paris, Librairie Marcel Riviere et C-ie, 1970, apud Dionisie Petcu, Conceptul de etnic, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 28.

22 Dionisie Petcu, Lucr. cât., p. 28.

ss C. Rădulescu-Motru, Etlicul românesc, București, Editura Casa Școlilor, 1942, p. 12.

24 Idem, Ibidem, p. 116.

25 Dionisie Petcu, op. cit., p. 225.

— 1” Lewis II. Morgan, Systems of Consaguinity and Affinily of the human family, Washington, 1971, apud Etimologie Generale, sous la direction de Jean Poirier, Gallimard, 1968, p. 36 și urm.

27 Traian Herseni, Forme străvechi de cultură populară românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Olului, Cluj-Napoca „Editura Dacia, 1977, p. 52 și urm.

28 I.I. Russu, Elemente în limba română, Substratul comun româno-albanez, București, 1970, p. 75.

29 Cf. Athanase Joja, Logos și etlios, Editura Politică, București, 1967, p. 278 și urm.

30 Oltea Mișcol, Integrarea culturală și grupurile, în Civilizația socialistă și valorile ei, Studii teoretice preliminare, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p. 92.

31 André Leroi-Gourhan, Gestul și cuvântul, vol. II, Editura Meridiane, București, 1983, pp. 19 – 20.

j? 2 Mircea Eliade, Comentarii la legenda Meșterului Manole, București, Editura „Publicom”, 1943, p. 119.

Mentalitatea tradițională

1 Henri Wald, Limbaj și valoare, București, Editura Enciclopedică Română, 1973, p. 195.

2 Idem, Ibidem, pp. 198 – 199.

3 Mircea Eliade, Comentarii la Legenda Meșterului Manole, București, „Publicom”, 1943, p. 6.

4 Am citat răspunsul unui subiect anchetat de Ernest Bernea, răspuns publicat în lucrarea Cadre ale gândirii populare românești, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 71.

5 Ernest Bernea, Op. cit., p. 120.

6 Gilbert Durand, L'imagination symbolique, Paris, PUF, 1968 p. 112.

7 Romulus Vulcănescu, Mitologie română, București, Editura Academiei R.S.R., 1985, p. 140.

8 Idem, Ibidem, p. 446.

9 Vezi, pentru detalii, Sabatino Moscati, Lumea fenicienilor, București, Editura Meridiane, 1975, p. 66.

10 Mircea Eliade, Istoria credințelor și ideilor religioase, J. De la epoca de piatră la misterele lui Eleusis, București, Editura Științifică și Pedagogică, 1981, p. 266.

11 Vezi în acest sens interesanta lucrare a lui Petru Caraman-PE-mint și apă. Contribuție etnologică la studiul simbolice eminesciene, Iași, Editura Junimea, 1984, p. 74 și urm.

1! Considerațiile lui Mircea Eliade și ideea situării mitului scotuidării cosmogonice în zona sud-est curspeană au fost generate de o <i>ietășare polemică față de lucrarea lui Leopold Schmidt, Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitmythos (Wien, 1952). Vezi demonstrații ale autorului în De la Zalmaxis la Genghis-han, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 161 și urm.

18 Mircea Eliade, Istoria credințelor și ideilor religioase, I. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis, București, Editura Științifică-și Enciclopedică, 1981, p. 41... –:

H Simion Florea Marian, Insectele în limba, obiceiurile și creiințele românești, București, Institutul de Arte grafice Carol Gobl, 19 e8, p. 122.; – 18 Informator Elena Radomir, 79 ani, localitatea Macoviște, județului Caraș-Severin, 17 iulie, 1979.

— Elena Radomir, aceeași localitate, aceeași dată a înregistrării.

Categoria obiceiurilor tradiționale

1 Mircea Eliade, Istoria credințelor și ideilor religioase, I, de la epoca de piatră la misterele din Eleusis, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 38.

Idem, Ibidem, p. 43...

©Arnold von Gennep, Les rites de passage, Paris, 1909, p. 83 și urm G/Binest Bernea, Introducere teoretică la studiul obiceiurilor, în „Revista de Etnografie și folclor”, nr. 5, 1958...

6 Nicolae Bellu, Morala și progresul, în „Revista de Filosofie”, nr. 12/1972...

6 Pentru demonstrarea istoricității obiceiului, vezi Vasile Tudor Crețu, Ethos-ul folcloric – sistem deschis, Timișoara, Editura Facla, 1980, pp. 87 – 99... /e...

7 Mihai Pop, Obiceiurile tradiționale românești, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologwe». București, 1976, p. 80...); r' K

8 Mircea Eliade, Aspects du tnythe, Paris, 1963, pp. 207 – 208.

9 Johann Huizinga, Homo ludens, încercare de determinare a elementului ludic al culturii, București, Editura Univers, 1977. Autorul își sprijină argumentația și dezvoltă aici o serie de idei ale lui Leo Frobenius cuprinse în Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre, Phaidon Verlag, 1933.

10 Adrian Fochi, Datini și erezuri populare... București. Editura Minerva, 1976, p. 316.

11 Minai Coman, Text și subtext în ceremonialul folcloric: Sânzienele, Călușul, Drăgaica, în „Folclor literar” VI, Timișoara, 1985, p. 74.

12 Jean Starobinski, Relația critică, București, Editura Univers, 1974, pp. 162 – 163.

13 Paul P. Drogeanu, Practico fericirii, Fragmente despre sărbătoresc, București, Editura Eminescu, 1985, p. 35.

14 James George Frazer, Creanga de aur, I, București, Editura Minerva, 1980, pp. 166 – 167.

13 Vasile Pârvan, Getica o protoistorie a Daciei, București, Editura Meridiane, 1982, p. 92.

16 Romulus Vulcănescu, Mitologia română, București, Editura Academiei R.S.R., 1985, p. 372 și urm.

17 Petru Caraman, Substratul, mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi. Contribuție la studiul mitologiei creștine din Orientul Europei, Iași, în „Arhiva”, vol. XXXVIII, 1931, p. 35 – 36.

18 Paul P. Drogeanu, Lucr. cât., p. 233.

19 Vezi descrierea in extenso a acestor ceremonii de primăvară

propusă de Mihai Pop, Op. cit., p. 89 și urm.

20 Paul P. Drogeanu, Lucr. cât., pp. 292 – 293.

21 Mihai Pop, Lucr. cât., pp. 114 – 115. M Idem, Ibidem, p. 116.

23 Lucrarea lui Simion Florea Marian, Sărbătorile la români. Studiu etnografic, importantă și astăzi pentru datele etnografice pe care le conține, a apărut în trei volume, după cum urmează: vol. I C – unilegiile, (București), Edițiunea Academiei Române, Lito-tipografia Carol Gobl, 1898; Vol. II Păresimile, aceeași editură, 1899; vol. III Cincidecimea, aceeași editură, 1901.

24 Lutz Mackensen, Sitte und Brauch, în A. Spammer, Dte deutsche Volkskunde, 1, Berlin, 1934, p. 146.

„* Gerard Deledalle, Theorie et pratique du signe, Paris, Payot, 1979, p. 69...). t...

26 Wilhelm Manhardt, Wald und Feldkulte, 2 vol, Berlin, 1875 – 1877.

Angelo de Gubernatis, Mythologie des plantes ou les légendes du ine vegetale, 2 vol., Paris, 1878 – 1882, apud Romulus Vulcănescu, Coana cerului, București, Editura Academiei R.S.R., 1972.

„8 Vezi H.H. Stahl, Contribuții la studiul satelor devălmașe româneștivol. I, București, 1958.

CSimion Florea Marian va observa această structurare a obiceiurilor înaintea lui Arnold Van Gennep. Așa se explică de ce el își grupează materialul în cele trei volume dedicate vieții de familie: Nascerea la români, Edițiunea Academiei Române, Bucuresci, Carol Gobl, 1892; Nunta la români, 1890 și înmormântarea la români, 1892, după stadialitatea acestora.

30 Henri Wald, Limbaj și valoare, București, Editura Enciclopedică Română, 1973, p. 72.

Viața familială tradițională și ceremoniile ei îndătinate

1 Romulus Vuia, Studii de etnografie și folclor, I, București, Editura Minerva, 1975, p. 279. Autorul nu exclude însă și existența unor sate românești bine fortificate deoarece „poporul nostru a cunoscut, în vremurile îndepărtate, nevoia de a avea (...) cel puțin un centru întărit milităresc, de la care să primească cuvântul sat sensul secundar de așezare (fortificată – n.n. V.T.C.)”.

2 Lucian Blaga, Spațiul mioritic, în Trilogia culturii, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 192.

3 Mărturisirea aparține bătrânului Nicolae Preda, de 71 ani, din

localitatea Macoviște, județul Caraș-Severin, și a fost consemnată de noi în ziua de 16 august 1984. Ea rămâne semnificativă și prin faptul că provine de la un membru al colectivității sătești care era socotit unul dintre cei mai pricepuți zidari ai zonei, multe dintre casele localității purtându-i „semnătura”. Nu a renunțat însă niciodată la cultivarea pământului, el considerându-se nu un meșter, ci un țăran.

4 Ion Ghinoiu, Considerații etnografice asupra fenomenului de „întemeiere” a așezărilor, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom. 21, nr. 2, p. 200. Autorul detaliază în continuare: „Sensul ritual care a rămas până astăzi simbol al întemeierii oricărui adăpost stabil (casă, mormânt, așezare) este stâlpul din lemn sau din piatră. Etnologii consideră că stâlpul își are originea în arborele sacru amplasat în centrul așezărilor” (p. 198).

I

5 Ion Vlăduțiu, Etnografia românească. Istorie. Cultură materială. Obiceiuri, București, Editura Științifică, 1973, p. 184.

6 Vezi, pentru detalii, Romulus Vuia, Studii de etnografie și folclor, IT, București, Editura Minerva, 1980, p. 174.

7 Romulus Vuia, Lucr. cât., I, p. 163.

8 Pierre Grimal, Civilizația romană, II, București, Editura Minerva 1973, p. 704.

9 Tache Papahagi, Mic dicționar folkloric. Spicuri folklorice și etnografice comparate, București, Editura Minerva, 1979, pp. 248 – 249.

10 Vezi, în acest sens, documentarul științific din Arhiva de folclor a Universității din Timișoara, Plinea ceremonială și cultul strămoșilor, peliculă alb-negru, 16 mm, 14 minute. Filmarea s-a făcut în județul Caraș-Severin, în ziua de 14 aprilie 1984. Informatoare: Maria Beutură, 59 ani, localitatea Macoviște.

11 Înregistrarea informației pe bandă magnetică s-a făcut în ziua de 29 iulie 1986, în localitatea Arcani, județul Gorj, cu ocazia cercetărilor etnofolklorice întreprinse de Societatea Studențească de Etnografie și Folclor, în Oltenia. Informatoare: Florica Stoichescu, 71 ani.

12 Folosim timpul trecut al verbului a se înfiripa pentru că nu avem cunoștință dacă în ultima vreme mai au loc asemenea ritualuri în spațiul folkloric românesc.

13 James George Frazer, Creanga de aur, V, București, Editura

Minerva, Biblioteca pentru toți, 1980, pp. 52 – 53. În continuarea ideii, autorul conchide: „Practica obișnuită ca îndrăgostiții să sară peste focuri ținându-se de mână poate să-și aibă foarte bine originea în credința că astfel căsătoria lor va fi binecuvântată cu copii”.

14 Ernest Bernea, *Lucr. cât.*, p. 34.

15 Lucian Blaga, *Casele românești*, în *voi. Zări și etape*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 320.

CIVG. I. Tohăneanu, Teodor Bulza, *O seamă de cuvinte românești*, Timișoara, Editura Facla, 1976, p. 26.

17 Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, București, Editura „Publicom”, 1943, p. 49.

18 Idem, *Ibidem*.

19 Informator Roman Gheorghe (Anghela), 69 ani, localitatea Macoviște, jud. Caras-Severin. Data culegerii informației: 10 august 1961.

20 Mircea Eliade, *Lucr. cât.*, p. 82.

21 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 308.

w fragmentul este extras din Valniiki, Rāmāyana, repovestită de C. Rajagopalachari, vol. I, București, Editura pentru Literatură, 1968, pp. 268 – 269.

38 Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studiu comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, pp. 161 – 162.

24 Idem, *Ibidem* p. 163.

26 Gheorghe I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, București, Editura Eminescu, 1980, p. 232.

26 Idem, *Ibidem*, p. 233.

57 Am preluat acest text liric după G.I. Tohăneanu, Teodor Bulza, *Lucr. cât.*, p. 26.

28 I. Bogdan, *Vechile cronice moldovenesti, până la Ureche*, București, 1891, Textul slavon, pp. 187 – 188, traducerea pp. 237 – 238, apud Romulus Vuia, *Lucr. cât.*, vol. I, p. 105.

29 Grigore Ureche Vornicul și Simion Dascălul, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. C.C. Giurescu, Craiova, 1934, pp. 4 sq. apud Mircea Eliade, *Lucr. cât.*, p. 139.

30 Mircea Eliade, *Lucr. cât.*, p. 148.

31 Idem, *Ibidem*, pp. 161 – 162.

12 Iulia Kristeva, intervenție la Colocviul de la Cluny, 1968, apud Adriana Băbeți și Delia Șepețean-Vasiliu, Pentru o teorie-a – extului **r** București, Editura Univers, 1980, **p.** 269. În continuarea ideii sale, Iulia Kristeva adaugă: „Funcția simbolului este deci, pe dimensiunea sa verticală (...), o funcție de restricție. Funcția simbolului pe dimensiunea orizontală (articularea unităților senuificante între ele) este o funcție de evitare a paradoxului; se poate spune că simbolul este antipara-doxal pe orizontală: în logica sa, două unități opoziționale sunt exclusive. Răul și binele sunt incompatibile”.

33 Vezi descrierea monografică a ceremonialului nunții în lucrarea lui Ion Șeuleanu, Poezia populară de nuntă, București, Editura Univers, 1985, **p.** 55 și urm.

34 P. Cassel, Elnleitung uni, Deutung des Buches der Sieben Weisen Meister, Beglin, 1891, **p.** 104, apud Romulus Vuia, Lucr. cât., I, pp. 103 – 104. Etnologul român mai notează că „După părerea lui Cassel, urmărirea cerbului simbolizează vânarea după plăceri, iar fântâna saturarea lor”.

33 D. Stăncescu, Cerbul de aur. Basme culese din popor, ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Mir. erva, Colecția „Biblioteca pentru toți”, 1985, pp. 20 – 21.

14 4

36 V.I. Propp, Rădăcinile istorice ale basmului fantastic, București, Editura Univers, 1973. Detaliind semnificațiile riturilor de inițiere și privindu-le istoric, autorul precizează că acestea (riturile) „se întemeiază pe o gândire preistorică, ce consideră că hrana conferă cel ui care o mănâncă consubstanțialitate cu făptura mâncată. Pentru ca un individ să devină una cu animalul totemic, să se transforme în el și să intre astfel în ginta totemică, era necesar să fie mâncat de animalul respectiv. Actul mâncării poate să fie pasiv sau activ (cf. cecitatea și invizibilitatea). În cazurile citate, întâlnim forma pasivă – înghițirea. Știm însă că aceeași comuniune putea fi înfăptuită și prin actul activ al mâncării: în timpul ritului era mâncat animalul totemic”, **p.** 284.

37 Romulus Vulcănescu, Mitologie, română, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1985, **p.** 510.

38 Mihai Pop, Obiceiuri tradiționale românești, București, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976, **p.** 61. Autorul, cucerit de

frumusețea ideatică a colindei, se întreabă (sugerând): „Care o fi fost sensul străvechi al acestei minunate legende păstrate în colindă nu știm. Poate că această colindă rar întâlnită perpetuează până astăzi un mit de inițiere ce își așteaptă încă descoperirea”.

ss * * * fiori aiese din poezia noastră populară, II. Poezia obiceiurilor tradiționale, Ediție îngrijită de Ioan Șerb, București, Editura pentru literatură, 1967, pp. 40 – 41.

40 Tache Papahagi, Lucr. cât., p. 199.

41 Petru Caraman, Literatură populară, antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion H. Ciubotaru, Iași, Centrul de lingvistică, istorie literară și folclor, Arhiva de folclor a Moldovei și Bucovinei, Caietele Arhivei de folclor, III, 1982, pp. 26 – 27.

*2 Zezi, pentru detalii, Monica Bră Kilescu, Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter – solstice Songs), București, Editura Minerva, 1981. Autoarea notează cu îndreptățire: „Relația colindei cu ritul dedusă în planul obiceiului pe baza unor prescripții și practici regresive devine manifestă la nivelul analizei de text. Textul colindei nu reprezintă numai un protector al gestualității ceremoniale – constituind sub acest aspect un punct de sprijin pentru datele cunoscute din exercițiul obiceiului – ci și un depozitar al unor rituri, credințe și obiceiuri a căror amintire s-a pierdut din tradiția popularănească”, p. 47.

43 Idem, Ibidem, p. 51.

10 – asistența ca întemeiere

Evseev, Cuvânt – simbol – mit, Timișoara, Editura Facla, 3983, p. 107. Urmărind răspândirea universală a reprezentărilor animaliere, autorul este de părere că „analiza simbolurilor zoomorfe ne arată că aproape niciuna din însușirile reale ale animalelor nu a scăpat atenției omului în procesul valorificării simbolice. Ele însă au fost, det fiecare dată argumentate, hiperbolizate prin puterea imaginație! lui homo simboliems”.

48 Ovitfiu Bârlea, Mică enciclopedie a poveștilor românești, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 100.

46 Traian Herseni, Forme străvechi de cultură populară românească, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 190 și urm.

47 * * * Flori alese din poezia noastră populară, II, pp. 51 – 52.

„Mihai Pop, Pavei Ruxăndoiu, Folclor literar românesc, București. Editura Didactică și Pedagogică, 1976, p. 18».

43 D-Cantemir, Descrierea Moldovei, București, E.S.P.L.A., p. 2S0.

50 Iva» Evseev, Lucr. citi, p. 55.

51 SUhai Pop, Pâvel Ruxăndoiu, Xiter. cât: „p, 182.

M Mihal Pop, Lucr. cât., p. 138.:

M Arnold van Gennep, Manuel de folklore français contempormn, Paris, 1937, vol. I, pp. 108 – 109, apud Mihai Pop, Lucr. cât., p. 139! r M Informator MHente Covaci, 60 de ani, Sinteștl-Făget. Culegător Corael Vesălău. Data înregistrării: 19 iunie 1968.

83 Jean Chevalier, Alain Gheerbrand, Dictionnaire des symbples, Kditions Robert Laffont S.A. eț Edrtions Jupiter, Paris, 1982, Autorii scriu în continuare: „Arborele realizează legătura între cele trei nivele ale cosmosului: subteranul, prin rădăcinile sale scormonind adâncimile în care se înfig, suprafața pătriintului, prin trunchiul său și primele ramuri, înălțimile pria ramurile supe Moare și vârful său, atrase tte lumina ce» ului, păsări zboară printre Flamurile sale, reptile îi urlă printre rădăcini; el pune în relație lumea chtonlană și cea uraniană. AAorele reunește toate elementele: apa circulă cu seva sa. pămâiâtul se integrează în corpxil să-ți prin rădăcini, focul se aprinde cu ajutorul

Să** „Uae>... IS îl.: -: ... -: „a

55 Simjon Florca-MariaM, Nunta la români, „București, 189», p. \$ & și urm. Aceeași opinie o extirimă și loah Șeulean», Lucr. cât: „p. lte, adăugând: „Bespărtirea (mireisei – n.n. V.T.C.) este acompaniată și ocrotită de o seamă de rituri invocate pentru a influența destinul noii familii. Colacii de grâu – sarea, întoarceraa spre răsărit, vinul sau țuica aflată pe masă, așezarea pe cap» l miresai sau al mirelui a colacilor, textul orației și al cântecului a”, toate, o asemenea tulburătoare semnificațe”.

57 Mircea Eiiade, Aspecte ale mitului, București, Editura Univers, 1978, pp. 134 – 135.

I 58 Vezi Vasile Tud» r Crețu, Ethosul folcloric – sistem deschis.

Timișoara, Editura Facla, 1980, p. 75 și următoarele...

59 Mircea Eiiade, Lucr. cât., p. 132.

60 Informator Valerian Popovici, 45 de ani, Băișești-Suceava. Ancheta a fost întreprinsă în perioada 10 – 18 august 1982, în satele Mălini și Băișești (Comuna Cornu-Luncii) din zona Fălticeni, județul Suceava.

61 Textul (fragment) face parte din colecția lui Artur Gororei, Pescânțelele românilor, publicată în anul 1931 și reeditată de Iordan Datcu sub titlul Literatură populară, București, Editura Minerva, 1985, p. 358.

62 Acest interesant text l-am cules de la informatoarea Viorica Dragomir, 43 de ani, din localitatea Copalnic-Mănăstur, Maramureș, cu ocazia cercetărilor desfășurate în acea zonă de către Societateastud ențească de Etnografie și Folclor, în perioada 11 – 19 august 1983...

83 Mihai Pop, Lucr. cât., p. 128.

64 Mircea Eiiade, Lucr. cât., pp. 171 – 178.

Ma D. Stăncescu, Cerbul de aur. Basme culese din popor, ediție îngrijită, prefată și tabel cronologic de Iordan Datcu, București „Editura Minerva, 1985, pe 222.

88 Dicționarul limbii române, litera C, tomul I, partea a II-a, Tipografia ziarului „Universul”, București, 1940, pp. 19 – 20. Autorul include următoarea precizare: „IV. Refl. Construcția mi se cade's. se cade, ca (eu...). Pentru nașterea acestei expresii, CFR. În funcțiune intrans-exemplul: Să aibă dumnealor a-și trage partea ce li se va căd-a (Uri-carirul, XIX, 40/21) = care li se va cuveni după drept. Ca la noi, și în bulgărește, d. ex: pada ți se da te izvede-ți se cade” (= meriți) să te mănânce).”; –...

88 Constantin Noaca, Cuvânt împreună despre rostirea românească. București, Editura Eminescu, 1987, p. 134. Citatul folosit se încheie, semnificativ, cu următoarea precizare: „Se cade sfârșește, așadar, și t-l la: datorie. Iar dacă nu e nimic în etică dincolo de Datoria cu majusculă, atunci se cade și rm se cade îi descriu tot cuprinsul”:

87 Dicționarul limbii române, litera C, p. 954...» * Idem, Ibidem, p. 16...

f9 Qyidiu Bârlea, Prefată la Antologie de proM populară epică, vol. I, București, Editura pentru literatură, 1966...

— ra Informație obținută de la Elena Radomir, 89 ani, localitatea Macoviște, Județul Caraș-Stevevin, în ziua de 15 august: 1980...; „< i

71 Vezi, în acest sens, filmul Ceremonialul nunții în Banat, 16 mm, peliculă alb-negru, 32 minute, în Arhiva de Folclor a Universității din Timișoara. Filmările s-au făcut în anul 1979, în localitatea Sacoșu-Mare, județul Timiș. O secvență asemănătoare poate fi văzută și în filmul artistic Umbrele strămoșilor uitați, în regia lui Paradjanov.

12 Dicționarul limbii române, litera C, p. 725.

73 Dagfinn Follesdall și Risto Hilpinen, Introducere în logica deontică, în Norme, valori, acțiune. Analiza logisă a discursului practic, ou aplicații în etică și drept, selecția textelor, traducere și studiu introductiv: Sorin Vieru, Dragan Stoianovici, București, Editura politică, 1979, p. 87.

74 Paul-Henry Marie José Chombart de Lauwe, Evoluția trebuințelor (besoins) și concepția dinamică a fanriliei, în Sociologia franceză contemporană. Teorie – Metodologie – Tehnică – Ramuri, Antologie întocmită de Ion Aluaș și Ion Drăgan, București, Editura politică, 1971, p. 657.

75 Idem, Ibidem, p. 658.

76 Înțelegem prin conservarea memorială procesul sinuos al instalării informațiilor mitice în memoria pasivă a membrilor colectivității rurale contemporane, cunoscându-se faptul că, datorită mutațiilor profunde petrecute în viața și mentalitatea satului românesc actual, multe din sugestiile culturale moștenite și-au pierdut progresiv funcționalitatea practică.

77 Investigațiile la care ne referim le-am efectuat în ultimii șapte ani, cu prilejul cercetărilor organizate de Societatea Studențească de Etnologie și Folclor în sus-amintitele zone etnografice.

78 Calendarul din care am citat se găsește în Arhiva de folclor a Universității din Timișoara, poziția ms. 1204. La pagina 61 a aceleiași broșuri am întâlnit nota: „Mi să gata iema-icu. Trăbe să cumpăr tulei dila veSinu”.

79 Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 30 și urm. În încheierea observațiilor sale referitoare la istoria „mitică” a dacilor, autorul notează (p. 37): „Este semnificativ că singurul popor care a reușit să-i învingă definitiv pe daci, care le-a ocupat și colonizat țara și le-a impuls limba a fost poporul roman; un popor al că Fui mit genealogic s-a constituit în jurul lui Romulus și Remus, copiii Zeului-Lup-Marte, alăptați și crescuți de Lupoaița de pe Capitoliu. Reultatul acestei cuceriri și al acestei asimilări a fost nașterea poporului român”.

8 a Ion Ghinoiu, Calendarul popular: S &rbători și obiceiuri, lucrare în manuscris, apud Mihai Coman, Mitologie populară

românească, I, București, Editura Minefva, 1986, p. 144.

81 Mihai Coman, Lucr. cât., p. 150.

82 Mircea Eliade, Lucr. cât., p. 59.

83 Mânai Coman, Lucr. cât., p. 180 – 181.

84 Cornel Vesălău, Peste deal, pe sub pădure, Folclor literar din Banat, Comitetul pentru Cultură și Artă al județului Timiș, Casa județeană a creației populare, Timișoara, 1969, p. 243.

86 Constantin Noica, Lucr. cât., p. 280.

** Informator Nicolae Priboi, 50 îni, localitatea Macoviște, județul Cârș-Sevef în Data înregistrării: 14 august 1986.

87 Ion Alexândrescu, Persoană, personalitate, personaj, Iași, Editura. În himea, 1988, pp. 286 – 287.

88 Informator Icoana Raica, 81 ani, localitatea Macoviște, jud. Cârș-Severin. Data înregistrării: 17 iulie 1986.

89 Paul P. Drogeanu, Practica fericirii, București, Editura Eminescu. 1985, p. 225.

M Informator Elena Radomir, 85 ani, localitatea Macoviște, județul Cârș-Severin.

91 A.A. Ivin, Semantica discursului evaluativ, în voi. Norme, valori acțiune, p. 259. V

82 G.I. Tohăneanvi, Teodor Bulza, O seamă de cuvinte românești, Editura Facla, Timișoara, 1976, pp. 45—46. În continuare autorii remarcă: „Atestat, încă în secolul al XIX-lea, durere dispăre fără urmă după aceea, fiind înlăturat de sinonimul durere”.

93 O. Densușianu, Viața păstorească în poezia noastră populară, ed. a N-a, București, 1943.

84 Pericle Papahagi, Poezia înstrăinării la Aromâni, București, 1912.

„S Lucian Blaga, Trilogia culturii. București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 219.

3 Constantin Noica, Lucr. cât., p. 317.

T Distihul citat face parte dintr-un cântec ceremonial de înmormântare cules în localitatea Rudăria, județul Cârș-Severin, la 21 iulie 1981. În Arhiva Universității din Timișoara el figurează la poziția: Mgt. 381/a.

98 Constantin Noica, Lucr. cât., p. 272. Lămurirea omului, scrie mai departe autorul „nu duce la contemplare, ci la faptă și creație (...), iar acum, ajuns în pragul faptei și creației, nu te mai întrebi ce să faci, ci

mai degrabă cum-să-ți, faci isprava. S-ar părea, e drept, că poți făptui și fără să fii lămurit r – dar limba noastră; a simțit că nu e faptă adevărată așa, iar de aceea se spune de cineva că făptuiește „Orbește” sau „la întâmplare” 4. < – ...!

88 Inf. Radomir Tiberiu, 46 ani, șofer la COMTIM; venit intimișoara din județul Caraș-Severin, / localitatea Macoviște. Data –, consemnării „convorbirii: 16. decembrie 1987. – ... –...

(... ” Andrei. Pleșii, inimma morala... București „Editura Cartea Ror mîncască, 1988, pp. 25 – 36... „... – –.<. –. –?”

101 Idem, Ibidem, p. 27. – V... t\-\ - \...; 102 Credința că sfârșitul vieții omului, este anticipat simbolic de „reacția” edificiului domestic, prin trosnetul-grinzilor, este general răspândită în spațiul folcloric românesc. A se vedea, în – acest sens, și luci area lui Ion H. Ciubotaru, Folclorul obiceiurilor familiale din Molcipra, Caietele Arhivei de Folclor, VII, Iași, 1986 – capitolul Cântecul funerar și contextul său etnografic, p. III.:

103 Idem, Ibidem, p. VII. Autorul continuă șirul exemplurilor, notând: „Curmarea firului vieții este sugerată în vise de tăierea copacilor, săparea grădinii, aratul livezii”. – tf... –...

10< în majoritatea satelor bănățene cercetate de noi în ultimele două decenii a rămas vie credința că, visând prăbușirea unui perete al, casei natale, omul se apropie inevitabil de sfârșitul vieții sale; „... 105 Roger Bastide, Le Rêve et les sociétés humaines (oeuvre collective), Paris, 1967, p. 168 (traducerea noastră):

Io» jvtarc. Auge, Symbole, function, histoire. Les interrogations de Vanihrapologie, L'Esprit Critique, Hachette, littérature, 1979, p. 50 și. urm.: – e

107 Mihai Comao, Milos ți epos, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 74...

SUMM AIR-Y

„Subordinated to the anthropological appfoacfe, the pre. sent work nas set itself the task of analysing – diacronically and syn-ehronieally, the main tradițional Romanian rites and ceremonies belonging to the family cycle from the perspective of the symbolism bi i-oundation. The centra3. ideea of this exegesis, implicitly presant alsoi n the semantic of the ethnographic facts considered, progressively throws light upon the truth that in the process of its social i-oundation, the autochtonous folklore community man stiaped himself as a

mature, decisional being under the moulding impact of the ethnic ethos, shaping for himself, during the stage of initiation, a well-structured existential behaviour, in full accordance with the behavioural rigours and norms of the original human group... =

Consequently, following the ceremonial stages of the individual's life, through its decisive moments: birth, childhood, puberty, marriage etc, the author integrates, while breaking away from a whole series of greatly limiting opinions of literary folkloristic study, the subject-matter of man's sociality within the more comprehensive „territory” of cultural anthropology and of ethnology, trying to reveal the mental connections which. In one situation or another, fundamentally determine an option, a significant gesture, an attitude. The broadening of the referential frame called, as it was but natural, for the redefining of the content of a number of concepts which are used in demon

, 151

strations, such as culture, mentality, ethnos, custom, ritual. Thus, in the author's conception at the basis of the cultural values of a traditional nature there lies a distinct set of ordering mythemes which in their passage through history, have constantly adjusted their significances to the psycho-intellectual needs – continuously different – of the successive human generations. Among these a conspicuous part was played and is still being played by the mytheme of foundation. Starting from the ethnologically validated hypothesis that only those ethnic communities which have been characterized by an indisputable territorial stability and, implicitly, by historical-geographical continuity, have forged, along the centuries their coherent ritual of the consecration of their environment, the study insists on the fact that in the Romanian folkloric vision, the core of any human settlement is the fireplace. Existing, axially and spiritually, through the fireplace, the dwelling of the villages in the Carpathian-Danubian area holds a plurality of individual functions and meanings, it sheltering and perpetuating not only man's life but also his moral assets. By extension, traditional mentality confers the status of axis-mundi, ethnographically materialized through the fireplace, on the village too (vatra satului = precincts of the village). A cosmic and unfortuitous living can be performed, the ritual family discourse suggests, only within a consecrated area, taken into possession by

means of the tradition of founding.

The ritual consecration of a place involves, as a rule, on a symbolic plane, a sacrificial act, an offering. This suggestion is archetypal as we find it incorporated in several cosmogonic legends of Indo-European origin. In Romanian folklore it has materialized in the texture of mythic narratives referring to the erecting of a building for utilitarian or cultural purposes, as well as in that of the main legends which deal with the social foundation of man. The author, thus, establishes relations of complementarity between phenomena differing categorically, yet tangential at the level of the message. Moreover a unifying semantic structure is detected in the folkloric documents used, a pattern of foundation „used by Romanian civilisation for centuries, according to which an offering, a sacrificial act, should lie at the foundation of all things people desire to last. Without this „animation” of human initiatives, everything is foredoomed to become ephemeral, the ballads dedicated to the ritual of the offering on building laconically conclude. In ethnographic expression this myth merges organically with seven distinct hypostases of the symbolism of foundation (the cosmos, the country, the village, the house, marriage, birth). It becomes obvious that, in the mentality of the man in the traditional cultural areas, life has always called, for its authentication, for a corpus of customs, symbolically haloed by the ritual act of foundation and of offering. In order to enter the realm of the lasting, the country, the village, the house, have been given by the shaping subject a distinguished mythological treatment, steadily materialized in ceremonial gestures and sacrificial symbolism. This was but normal to happen since the genesis of the cosmos itself included in mythical vision, a theogonic sacrifice. And in its adjustment to the scale of human existence, the primordial model has detailed its hypostases, renouncing the theogonic sacrificial symbols and resorting to the anthropomorphic, zoomorphic and dendromorphic ones.

There exists, in Romanian folklore – the work demonstrates – a complex strategy related to man's settling down not only in an environmental space but also in his own existence. Ever since birth, each member of the rural community is given a ceremonial treatment through the medium of which he is introduced, appropriately, into existence. This is why, the customs which accompany the event of the

birth are meant, through their symbolic rhetoric, to integrate the child into the value fund of the community group, more exactly, it contributes to his ethnic-social foundation. The operating symbol which intersects the birth ceremonial is, compulsorily, that of the tree of life. The entrusting of the child ever since its first day of life, to a fruit-bearing tree, prefigures, at the level of folkloric mentality, the function of jertilising singn ai the tree in all later family ceremonials (marriage, burial). In the process of mân's ritual kinship with the vegetal elements both the forest (iay the fir-tree and the oăk-tree, entering the ceremonial) and the ordiard (with its trees overpoweied by fruit) equally pffer their assistanee. Forest nature guided by its cyclical cosmic rhythms, interferes in the unfolding of man's ages, placing its germiriating power, as a paramount offering, at the bașâs of human existence.

The same mythic perspective can befound at the basis of the matrimonial ceremonial. The author dwellsi in the chaptep The Mythic substratum of the foundation of the f-amily, on the idea of the presence of the sacrificial mytheme in the begining segments of the customs which offer the act of marriage ethnQT graphic substance. Here, in the texte which precede: and: allu-sively send to the action of the wedding of two yquths of the community the symbolie topos often takes the form of a real or virtual ritual hun tine scenario. This feature makes the author assert that, through its articulations, the wedding ceremonial is not merely a ritual of passage, but a well-performând ceremonial of foundation. The cervine sign (the stag) with its feminine doublet: the deer, is analysed in its, hypostasis of zoomorphic symbol which will validate, by offering, the sacrificial act. Unlike the ancient Eurasian variants, in which, în most cases, the symbol of the stag prezerves a demonic function (in the Rāmāyana, in the Japanese animal legends, in the Germanic mythic epos etc), the Romanian folkloric variants confer a behevolent meaning on the cervine sign, it authenticating the mythic lawfulness of a marriage in the traditional mediums of culture. – Synthesizing all information referring to the ritual of foundation in Romanian folkloric culture, the author underlines the persistence of the mythic; vision in the whole of the imaginary representations dedăcated to the logical location of m-au within existence. For it is not by accident that, în autochtonous folkloric acception, the main macroand microcosmic moments have, as

a symbolic framework, the ceremonies of foundation. In this context the work points out that, in the spirit of traditional mentality one can speak of: a) a ritual of state foundation (validated by the legends regarding the hunting of the European bison by voivode Dragoș, near the Moldova river); b) a-ritual of community foundation (confirmed by the belief that the ancestors' bones lie at the foundation of all Romanian villages); c) a ritual, of domestic foundation (knowing that a symbolic object, sign of sacrifice, is laid at the foundation of a new built house); d) a ritual of matrimonial foundation (by the symbolic sacrifice of the stag or of the deer); e) a ritual of existential foundation (supported by the vegetal paradigms of the birth ceremony) 1) a, ritual of social foundation, (invoked by the exemplary deeds of maturity). \>. ...

The coherence and the functionality of the ritual „offoundation; (in the central connections; of the traditional ethos) facilitate the understanding, of „an important historic and psychological truth, „namely that, for the man, of the Romanian folkloric space his territorial stability or, in other words, his permanence within the same geographical framework have generated in time, an undisputed cult for the native ground, symbolic consecrations of the original territory, understood as *Ragna Mater*! It is only by taking into account his feature of ubiquity and the vigour and the ubiquity of the ceremonies of foundation, the fact that they have naturally become a community behaviour of maximum sacral prestige, can be pertinently explained... – in the last section of the work, and „particularly, the chapter. The anonymity of maturity. Maria's social expression treats of an existential aspect less visited by the folklore science and by ethnology: the post-matrimonial stage of human life. The author notes that the age of maturity, in fact the largest in duration, including the existential space between family foundation and death is laconically presented in oral fairy tale narratives, since the authors most often abandon their characters after the performance of the wedding to a symbolic oblivion. Or, from the point of view of ethnology, the respective interval, the author claims, is meant to essentially define man's obligations in the community. For, those who have settled through marriage are offered as a favourite territory of manifestation, the social, in its daily expression, their mission being to accomplish themselves, to found themselves, through initiatives which will be

translated in act, socially. After marriage, within the community, the mature individual considers he has gone beyond the ritualistic discipleship, acting as a full-grown, initiated man of the congeneric group. Under these circumstances, the mature person's duty, and implicitly, capacity is to act in accordance with the ethical norms validated by the community. The subordination of the individual to the ethical norms of the community does, in no case, annul his personality and freedom of action; on the contrary it stimulates them.

Living under the authority of the sentence it is done, the mature man will express himself as *homo faber*, producer of goods and values which are indispensable to his perpetuation and to that of the people he belongs to. Living within the social is thus revealed as accepting the moment as labor, as accomplishment and justification owing to human aspirations turned into deeds.

By direct reference to the term *aspiration*, the author dwells on the semantic field of another significant word in the popular language, that of „*dor*“ (longing, nostalgia) showing that, in the family folklore, the lexeme *dor*, through its primary derivations has authoritatively taken its place within the Romanian mythical topos such that, going beyond the sphere of the erotic, it participates in the crystallisation of an original ontology, distinguishing, metaphorically, two possible worlds: the world endowed with „*dor*“, that is, the real, historic-concrete world, and the world deprived of „*dor*“, that is, the ancestors. The distinct sign of the real world is, indisputably, its capacity for hope or regret, „*dor*“ performing the function of the sole emblem of the human.

Founding its existence appropriately, the age of maturity, the author demonstrates, builds itself, for a dignified life in the world, two dwellings, a palpable, material one (the house itself) and, as a prolongation of it, a moral one (the ethos). It is only within this binary framework that family life unfolds normally and socially efficiently. It is here also, within the «pace of the house and of the traditional civilisation which includes it, giving it meaning, that the ages of the human dream of fulfilling their duties in the world, facing the ephemeral and biological death by means of well-made things and by perpetuating the values of the people from one generation to another

1 se

In conclusion, the work entitled *Existence as Foundation*.

Ethnologic Perspective strives to be a complex interdisciplinary, research, investigating (on the basis of ethnosociologic inquiries performând over the last two decades by the author în several ethnographic of the countury such as: the Banat, Oltenia, Transylvania, Bukovina and Maramureş) the cultural and social behaviour of the members of the traditional rural communities, în unmediated relation with the ethos which includes it. Duc attention has been paid also to the deep changes in the mentality of the Romanian village along its bimillennial history and to its permanent endeavour to tenaceuosly and wisely prezerve its definitory structures, which single it out it the Balkan and Eurpean context, securing it specificity and identity.

CUPRINS

Concep tul de cultură. Cultura tradițională r; din perspectiva etnologiei

1.1. Cultura tradițională și valorile ei – preliminarii 5

1.2. Accepția etnicului din perspectiva teoriei culturii. Comunitatea rurală autohtonă ca mediu cultural tradițional... 14

Mentalitatea tradițională

1.1. Definirea conceptului. Sistemul mentalității tradiționale...
* ... 21

1.2. Structura și logica discursului mental. Simbolul – pământului din perspectiva mentalității tradiționale... 24

Categoria obiceiurilor tradiționale

— H. Structura și funcțiile obiceiurilor... ar

1.2. Clasificarea obiceiurilor... 41

1*58

Viața familială tradițională și ceremoniile ei îndătinate

1.1. Cadrul în care se desfășoară viața familială... 48

— N.J.2. Paradigma întemeierii în cultura noastră tradițională...
58

— T1.3. Substratul mitic al întemeierii familiale... 69

„A J.4. Nașterea și viețuirea socială din perspectiva ritualului
întemeierii... 87

!5. Anonimatul maturității... 95

1.6. Considerații finale... 134

Note... 137

Summary... 151

r

